Studien zu Gautier de Coincy

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

vorgelegt von

Elida Maria Szarota
aus Paris

Limburg a. d. Lahn
Druck der Limburger Vereinsdruckerei G. m. b. H.
1934

Studien zu Gautier de Coincy

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

vorgelegt von

Elida Maria Szarota
aus Paris

Limburg a. d. Lahn
Druck der Limburger Vereinsdruckerei G. m. b. H.
1934

Referent: Professor Dr. Erhard Lommatzsch
Korreferent: Professor Dr. Julius Schwietering

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar 1933

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner lieben Mutter
und meinem lieben Vater

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547409_0030

Inhalt.

Seite

Einleitung 7
Gautiers Glaube und Welt 9
Maria 12
Maria in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten 13
Der hl. Bernhard und sein Einfluß 18
Gautiers Beziehung zu Maria 22
Beeinflussung des Marienkultes durch den Minnesang? 31
Einfluß des Minnesangs auf die nordfranzösische Marienliteratur? 37
Beeinflussung des Minnesangs durch den Marienkult? 40
Über die lächelnde und die schmerzensreiche Mutter 46
Die Gestalt der Dulcis Mater Maria in den Mirakeln Gautiers de Coincy 49
Gott 63
Das Wunder 71
Das Gebet 99
Saeculum 103
Ordo naturae 114
Die Werte, die zu Gott hinführen 119
Gautier de Coincy's Stil 122
Ornatus facilis 123
Ornatus difficilis 131
Allgemeines 139
Schlußwort: Zusammenfassung 142
Anhang: De ychonia beate Marie que se iaculo obiecit . . 145

Bibliographie.

Die Manuscripte fr. 2163 und fr. 25 532 der Pariser Bibliothèque Nationale.

Les Miracles de la Sainte-Vierge, édités par l'Abbé Poquet, Paris 1857.

Ahsmann, H. P. J. M., Le culte de la Sainte-Vierge et la littérature française profane du moyen âge, Utrecht, Nimègue, Paris 1930.

Becker, Heinrich, Die Auffassung der Jungfrau Maria in der altfranzösischen Literatur, Gött. Diss. 1905.

Brinkmann, Hennig, Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung, Halle 1928.

Dictionnaire de Théologie Catholique de Vacant-Mangenot, Paris.

Eicken, H. v., Die Mittelalterliche Weltanschauung, Stuttgart 1887.

Faral, Edmond, Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle, Paris 1923.

Gass, Fr. Wilh., Geschichte der christlichen Ethik, Berlin 1881.

Gerber, Gustav, Die Sprache als Kunst, Berlin 1883.

Heiler, Friedrich, Das Gebet, München, Reinhardt 1918.

Hove, Alois van, La Doctrine du Miracle chez Saint-Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique, Wetteren-Bruge-Paris 1927.

Huizinga, J., Herbst des Mittelalters, Drei-Masken-Verlag, München, 1928.

Küchler, Walther: Eduard Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs, Z. f. frz. Spr. und Lit., Bd. 37.

Lommatzsch, Erhard, Gautier de Coincy als Satiriker, Halle 1913.

Lowinsky, V., Das geistliche Kunstlied der Provenzalen, Z. f. frz. Spr. und Lit. 1898, Bd. 20.

Mâle, Emile, L'Art religieux du XIIe siècle en France, Paris, Armand Colin 1924.

— L'Art religieux du XIIIe siècle en France, Paris, Armand Colin 1922.

Martin, A. v., Das Problem der mittelalterlichen Weltanschauung, Deutsche Vierteljahresschrift f. Lit. und Geistesgesch. 1925.

Mussafia, A., Über die von Gautier de Coincy benützten Quellen, Wien, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wissenschaften, 1894.

Meyer, Richard M., Deutsche Stilistik, München 1913.

Müller, Günther, „Gradualismus", Deutsche Vierteljahrsschrift f. Lit. und Geistesgesch. 1924.

Olschki, L., Die roman. Literaturen des Mittelalters, in Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft.

Ott, Andreas L., Gautier de Coincy's Christinenleben, Erlangen 1922.

Stadtmüller, M. A., Die Marienlieder des Gautier de Coincy, Z. f. frz. Spr. und Lit., Bd. 54.

Wechssler, Eduard, Das Kulturproblem des Minnesangs, Halle 1909.

Wurzbach, Wolfgang, Einleitung zu der „Treuen Hüterin" von Lope de Vega, Kunstverlag Anton Schroll, Wien 1925.

Einleitung.

Das 20. Jahrhundert hat sich verschiedentlich um die Deutung des Werkes von Gautier de Coincy verdient gemacht. Im Jahre 1913 erschien ein Buch von Erhard Lommatzsch: „Gautier de Coincy als Satiriker", das unseren Dichter von ganz anderer Seite betrachtet, als man es bis dahin getan hatte, das in ihm nicht nur „den unermüdlichsten Sänger Unserer Lieben Frau in romanischer Zunge" sieht, sondern auch den Kleriker, „der mit lebhaftem Interesse von seiner Benediktinerzelle aus das bewegte Spiel des Lebens betrachtet, das Treiben der Stände dieser Welt, der geistlichen sowohl wie der Laien". Wenn auch E. Lommatzsch darauf hinweist, daß schon andere vor ihm den satirischen Zug Gautiers bemerkt hatten, so ist es doch sein eigenstes Verdienst, diese Züge zusammengefaßt und mit ihrer Hilfe ein anschauliches und farbiges Bild jener Zeit entworfen zu haben, ein Bild, das mit den Tönen Gautiers gemalt und mit seinen Augen gesehen ist.

Im Jahre 1922 erschien das „Christinenleben" Gautiers de Coincy, das Andreas C. Ott mit einer aufschlußreichen und eingehenden Einleitung herausgab. Viele Feststellungen, welche A. C. Ott für den Stil des Christinenlebens macht, bestärkten uns in dem, was wir über den Stil der Mirakel selber gedacht hatten, andere wiesen uns einen Weg.

Im letzten Jahre erschien die Dissertation von M. A. Stadtmüller über die Marienlieder Gautiers de Coincy, die uns einen Teil der Arbeit, den wir sonst hätten leisten müssen, abnahm.

Allen drei Büchern verdanken wir wertvolle Anregungen; wir werden uns im Laufe der Arbeit folgendermaßen mit ihnen auseinanderzusetzen haben: im ersten Teil der vorliegenden Arbeit, in dem wir hauptsächlich von Maria, Gott und dem Wunder sprechen, werden wir zu der Abhandlung M. A. Stadtmüllers Stellung zu nehmen haben; in einem anderen Teil, in dem wir Gautiers Auffassung des saeculums betrachten werden, wird uns das Buch von E. Lommatzsch den Weg weisen; im letzten Teil, in dem wir hauptsächlich von Gautiers Stil reden, werden uns die Bücher von A. C. Ott und E. Lommatzsch wichtige Fingerzeige vermitteln.

Während sich E. Lommatzsch zum Ziel gesetzt hatte, den Gesellschaftskritiker Gautier de Coincy darzustellen, während M. A. Stadtmüller den expansiven Lyriker in ihm betrachtet, wird es unsere Aufgabe sein, den eifernden Gläubigen, den fanatischen Verehrer der Mutter Gottes und den von Bekehrungsglut erfüllten Volksdichter Gautier zu zeigen. Wir werden uns ausschließlich mit den Mirakeln beschäftigen. Sie sind es, in denen auf Grund überlieferter Geschehnisse die wunderbare Kraft der Heiligen Jungfrau sich am sinnfälligsten offenbart: denn nichts kann überzeugender wirken als Tatsachen, die in entsprechender Form dargestellt sind. Und so glauben wir durch die Betrachtung der Legenden Gautiers de Coincy nicht nur dessen Glauben und Welt zu beleuchten, sondern auch seinen mutmaßlichen Einfluß auf die Umwelt erkennen zu lassen.

Gautiers Glaube und Welt.

Eine der wesentlichsten Aufgaben unserer Arbeit wird es sein, festzustellen, welche Weltanschauung den Mirakeln Gautiers zugrunde liegt. Aus seinem Werk soll hervorgehen, was er in der Welt liebte und schätzte und was er haßte und verachtete. Wir möchten zeigen, wie die Bejahung des einen und die Verneinung des anderen durch einen einzigen festen Punkt in seinem Weltbild bestimmt ist, von dem aus beschienen der eine Teil der Welt in seligem Glanz erstrahlt, der andere aber unentrinnbar in ewigen Schatten sinkt.

Wir werden versuchen zu zeigen, was das Eigentümliche der Welt ist, in der Gautier lebt. Es ist weder ausschließlich eine von Theologen gedeutete und streng durchdachte Welt, in der sich die eine Erscheinung logisch auf der anderen aufbaut, wie etwa die Welt Thomas von Aquinos, noch ausschließlich die Welt des primitiven Mannes aus dem Volke, für den es keinen logischen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen gibt: Gautiers Welt ist beides zugleich. Beide Elemente sind in ihr gleich stark vertreten, beide Schichten durchdringen einander, und aus beiden zusammen wird doch eine einheitliche Welt.

Gautier war Kleriker, Benediktiner, er war mit den Evangelien, den Kirchenvätern, den großen Theologen und Schriften der Antike von Jugend auf vertraut: er war also ein durchaus „Gebildeter". Die Weisheit der Theologen, die Erkenntnisse der Antike waren in ihn eingegangen, so wie heute gewisse wissenschaftliche Erkenntnisse, etwa die Bewegung der Erde, nachdem sie Volksgut geworden sind, ohne weiteres in jeden eingehen. Sie waren Selbstverständlichkeiten für ihn, Grundpfeiler, auf denen man etwas aufbauen konnte, über deren Existenz oder Berechtigung aber keineswegs zu zweifeln war. Stellung nimmt er immer nur gegen die ganz Ungläubigen, gegen „Sarazenen", Juden und Ungläubige anderer Art, aber niemals gegen Menschen, die auch vom christlichen Standpunkt aus in dieser oder jener theologischen Frage Recht zu haben glauben, weil er sich für theologische Streitfragen nicht interessiert und sich darin kein Urteil zugetraut hätte; denn für ihn stand die summa theologica ein für allemal fest.

Welches wäre wohl seine Stellungnahme in dem Streit zwischen Bernhard und Abälard gewesen? Hätte er verstanden, daß Abälard ein ebensoguter und gläubiger Katholik zu sein glaubte wie Bernhard? Wohl nicht. Für ihn gab es immer nur zweierlei: Glauben und Unglauben, Wahrheit und Lüge, zwischen beiden gab es eine scharfe Grenze, und die Grenze war eindeutig erkennbar. Deshalb werden wir Gautier nicht näherkommen, wenn wir versuchen, seine Auffassung dieser oder jener Frage vom theologischen Standpunkt aus zu beurteilen. Denn dann müßten wir seine ganze Weltanschauung auf Formeln bringen, und wir bekämen nur ein Gerüst heraus, das uns im Verständnis des Dichters nicht weiterbringen würde. Das Gerüst wäre eine summa dessen, was zu seiner Zeit der dogmatische Standpunkt der Kirche war. Deshalb wäre es unwesentlich, eine solche summa aus seinem Werk zu abstrahieren. Uns kann nur interessieren, mit welch konkretem Inhalt er den kirchlichen Glauben seiner Zeit erfüllte, in welcher Form bei ihm diese und jene Anschauungen begegnen, als was er also die summa theologica seiner Zeit sah und erlebte. Es verhält sich damit genau so wie mit der Drehung der Erde. D a ß sie sich dreht, wissen jetzt alle, aber welche Vorstellungen sich bei den einzelnen an diese Tatsache knüpfen, wie und als was sie diese Bewegung empfinden und anschauen, das wäre vielleicht interessant festzustellen.

Dafür aber, daß Gautier die Welt so und nicht anders sieht, dafür, daß jede kirchliche Erkenntnis für ihn keine theologische Formel, sondern ein Konkretes und Lebendiges wird, dafür ist das volkstümliche Element in ihm bestimmend gewesen. Denn der Mann aus dem Volke, für den der logische Zusammenhang zwischen den Dingen im Letzten verborgen bleibt, besitzt trotzdem — und vielleicht gerade deshalb — ein ursprüngliches, religiöses Gefühl, jenen Sinn für das Wunderkräftige und Gnadenvolle, jene Phantasie für Höllenqualen und himmlische Wonne, den man oft mit Volksfrömmigkeit bezeichnet. Das Volkhafte in Gautier gibt ihm die Kraft und Fähigkeit, das Drastische und Farbige zu sehen, das Derbe und Ausdrucksvolle, die furchtbare Strafe und entsetzliche Qual — aber auch zugleich das Rührend-Zarte, das unendlich Gütige und Gnadenreiche — wonach sich gerade ein Mann des Volkes mit doppelter Inbrunst sehnen muß.

Ob Gautier tatsächlich aus dem Volk stammt, wissen wir nicht, aber er ist — ob er es will oder nicht — mit jeder Bewegung und mit jedem Wort ein Mann des Volkes. Hätte er

zum Adel gehört, dann hätte er sich wohl irgend einmal darüber geäußert; bei seinen verschiedenen Angriffen gegen den Ritterstand war Gelegenheit genug dazu da. Für ihn aber ist der Adel immer etwas Fremdes, Außenstehendes. — Wie dem auch sei, das Wesentliche ist, daß er sich nicht an den Adel wendet. Nicht nur, weil er im Ritterstand zu wenig Prädispositionen zu einer Umkehr und Einkehr sah, nicht nur, weil er nicht die Mittel kannte, mit denen ihm beizukommen war, nicht nur, weil jener ihm einer Frömmigkeit, so wie er sie verstand, völlig unfähig schien — sondern vor allem deshalb, weil es ein Publikum gab, das ihm gemäßer war, das ihn verstand, das ihn ernst nahm, das sich von ihm rühren und bekehren ließ, und dieses Publikum war das Volk.

Denn wer im Mittelalter sich weder an den Adel wandte, noch auch an die Gelehrten, wandte sich an das Volk. Wer nicht lateinisch schrieb, bekundete damit, daß er den Gelehrten nichts zu sagen hatte. Er bekundete damit, daß er das Wort ergriff, nicht um in einer theologischen Streitfrage Stellung zu nehmen, sondern um dem Volk die eindeutig anerkannte Summe des Glaubens in einer ihm gemäßen Form beizubringen. Gautiers Mirakel sind im Grunde nichts anderes als eine Art Volkstheologie: das Volk wollte er belehren, bekehren und rühren. Immer wieder appelliert er an die mittelalterliche Volksseele. Er appelliert aber an sie, weil er sie ganz genau kennt. Da ist er zu Hause, da weiß er, was wirkt und zündet. Wenn auch Gautier seine Legenden zum großen Teil nicht selber vorgetragen haben wird: er muß sie immer vorgetragen gehört haben. Er muß das lauschende Volk vor seinen Augen gesehen haben, er muß sich immer vorgestellt haben, daß er es anredet. Denn daß das Volk in den Mirakeln immer gegenwärtig ist, darf man nie außeracht lassen. Wodurch Gautier auf das Volk wirkt, werden wir an anderer Stelle sehen. Hier sei nur auf etwas besonders Typisches hingewiesen. Die Angriffe gegen die Geistlichkeit sind bei Gautier sehr häufig (vgl. Lommatzsch, a. a. O., S. 16 ff.); sind diese Angriffe nicht vielleicht auch bei ihm ein bewußtes Mittel, das Herz des Volkes zu erobern? Und war es auf diesem Wege einmal erobert, konnte er dann nicht mit Sicherheit hoffen, daß es ihm auch sonst seine Aufmerksamkeit, seine Zuneigung schenken würde? Denn was Huizinga für das spätere Mittelalter sagt, gilt wohl schon hier:

„Ein latenter Haß gegen die Geistlichkeit war immer vorhanden. Je heftiger ein Prediger gegen die Sünden seines

eignen Standes wetterte, desto lieber hörte ihm das Volk zu (Monstrelet, IV, p. 304). Sobald der Prediger, sagt Bernardinus von Siena, gegen die Geistlichen zu Felde zieht, da vergessen die Zuhörer das Übrige; es gibt kein besseres Mittel, die Andacht rege zu erhalten, wenn die Zuhörer schläfrig werden oder wenn es ihnen zu warm oder zu kalt ist (Opera I, p. 100."[1])

Hier handelt es sich um Prediger, aber wir können uns Gautier gar nicht anders als einen Prediger denken. Der echt romanische Sinn für das Rhetorische ist stark in ihm ausgebildet. Er läßt sich von seiner eigenen Rede hinreißen, er hört sich sprechen, er sieht das horchende Volk. Wie wenig reflektierend ist im Grunde seine ganze Dichtung, in welcher dem Augenblick der Eingebung alles gehört, dem langsamen Reifen eines Gedankens gar nichts! Wie anders Adgar, bei dem alles überlegt und erwogen scheint, jede Erzählung frei von Affekten ist und der es fertig bringt, die zärtlichsten Dinge so darzustellen, daß sie uns vollkommen kalt lassen. Adgar scheint nicht ergriffen vom Klang seiner Worte, — es sind ja auch gar nicht s e i n e Worte, denn er übersetzt so wortgetreu wie nur möglich aus dem Lateinischen, und da ist kein Raum für Affekte. Und gerade diese sind es, durch die Gautier zum Volk spricht und von ihm verstanden wird.

Das Volksgebundene und Volkgewachsene in der doch theologisch befestigten Weltanschauung Gautiers gilt es zu zeigen. Wir sagten oben, daß wir einen festen Punkt, ein Centrum in Gautiers Welt suchen wollten, das seine ganze Einstellung zur himmlischen und irdischen Welt bestimmen würde. Carl Gebhardt sagt in seiner Einleitung zu Spinozas „Von den festen und ewigen Dingen" über die mittelalterliche Welt: „Das Centrum der Welt liegt außerhalb ihrer, die Werte der Welt sind jenseitige Werte." So ist auch das Centrum von Gautiers Welt außerhalb der Welt: es ist Maria; so sind auch seine Werte jenseitige Werte, die durch sie bestimmt werden.

Maria.

Maria ist es, die Gautiers Denken und Sinnen, Bejahen und Verneinen die Richtung gibt. Deshalb soll an erster Stelle von ihr die Rede sein. Gerade an der Gestalt Marias können wir das Ineinanderfließen von kirchlich Anerkanntem und volksmäßig Gewachsenem besonders deutlich erkennen.

[1]) a. a. O., S. 252.

Maria in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten.

Die Tendenz der Kirche mußte von vornherein eine ganz andere sein als die des Volkes. Es war sicher nicht in ihrem Sinn, wenn Maria allmählich zu einer Gottheit wurde, die sich zwischen die Menschen und Gott-Christus als Vermittlerin stellte. Warum es schließlich doch so gekommen ist, werden wir sehen.

Jedenfalls wird es richtig sein, zu behaupten, daß sich die Kirchenväter und Theologen der ersten Zeit nur um Christi willen mit Maria beschäftigt haben. Zu seiner Ehre nennen sie bereits vor dem Konzil zu Ephesus Ignaz von Antiochien, Tertullian und Origenes die Gottesmutter. Zu seiner Ehre sprechen Justin und Clemens von Alexandrien von Christi jungfräulicher Geburt, zu seiner Ehre geben ihr Tertullian, Origenes, Athanasius und Augustin den Beinamen der Jungfrau. Genau wie an den Portalen der Kathedralen Maria zuerst nur mit Christus zusammen erschien, um schließlich nur noch um ihrer selbst willen in all ihrer Herrlichkeit die Tore der Kirchen zu schmücken, so zeigte sie sich auch in den Schriften der Kirchenväter zuerst nur in ihrer Bezogenheit auf Christus. Nicht die Gestalt Marias an sich interessierte die Theologen, sondern die Idee, die ihrer Verbindung mit Christus zugrunde lag.

Aber daneben haben wir auch bereits in denselben Jahrhunderten eine andere Strömung. Denn die einen Menschen betrachten eine Landschaft als Ganzes und sehen die einzelnen Teile darin in ihrer Beziehung zum Ganzen — die anderen aber lassen beim Anblick derselben Landschaft ihre Blicke plötzlich auf einem hohen Berg haften und machen nun ihn zum Zentrum ihrer Betrachtungen. So kam es, daß in der Zeit, da andere Kirchenväter nur nach Marias Beziehung zu Christus fragten, ein Epiphanius und Hieronymus zu „großen Mariologen" wurden, daß ein Ambrosius und Sedulius sie in begeisterten Hymnen feierten. Und wie diese Männer Maria anschauten, so schaute sie das Volk an. Das Bild, das es von Maria hatte, war das der göttlichen Mutter, die in heiliger Ergebenheit, majestätisch und würdevoll, königlich und aufrecht, ihr Kind auf dem Schoße hält. Noch ehe die Kirche eine solche Vorstellung von Maria anerkannt oder gar verkündet hatte, trägt das Volk bereits die Frau in seinem Herzen, die, wie Mâle sagt, „avait porté sous son coeur celui que le monde n'avait pu contenir." „Comment exprimer sa majesté?", fährt

er fort, „Les artistes de Jérusalem l'imaginèrent comme la reine des créatures et la mirent sur un trône.“[2])

Gerade aus den Denkmälern der Literatur und der bildenden Kunst, die unmittelbar auf das Konzil zu Ephesus folgen, können wir ersehen, in welcher Gestalt Maria bereits v o r diesem Konzil im Volk lebte. Denn dieses Konzil hat doch nicht eine neue Auffassung der heiligen Jungfrau verkündet, sondern eine bereits bestehende sanktioniert: wäre dem nicht so, dann hätte es sich gewiß keiner solchen Popularität erfreut. Das Volk applaudiert nicht bei dem Erscheinen eines ganz Neuen und Fremden, sondern bleibt stumm und kalt dabei; aber wenn es das Bekannte, Geliebte, Vertraute aus einem geheiligten Munde hört und von einer höheren Instanz anerkannt und bewilligt findet, dann bricht es in Jubel aus.

Die Geschichte überliefert uns, daß auf dem Konzil zu Ephesus, bei der Proklamation des Theotokosdogmas, das Volk in jubelnden Applaus ausgebrochen ist. Wohl nicht deshalb, weil es hier eine Auffassung von Maria kennen lernte, die ihm neu und unerwartet war, sondern weil es sich schon längst nach der kirchlichen Anerkennung seiner eigensten, innerlichen Auffassung der Mutter Gottes gesehnt hatte und diese nun endlich eintrat. Das gleichsam heilige Wort Theotokos, Gottesgebärerin, war ihm ein Symbol all des Göttlichen, das es selbst in Maria erblickte. Es sah von nun an alle Wege offen, Maria in göttliche Höhen zu heben, ohne die Gefahr, daß sie ihm je ganz entrücken würde. Denn sie war in Wahrheit menschlich und göttlich zugleich. Mit Recht nennt deshalb Wurzbach das Konzil von Ephesus die Geburtsstunde des Marienkultes.[3])

Das Volk ist Sieger in dem denkwürdigen Jahre 431. Wie kommt das? Die Kirche hatte sich lange genug gegen einen Marienkultus gewehrt, — aber das Volk hatte immer mehr nach ihm verlangt und hatte sich immer mehr nach der Sanktionierung seiner Muttergottesauffassung gesehnt. Die Kirche wußte, daß sie nur dann einen dauernden Einfluß behalten würde, wenn sie da, wo es möglich war, nachgab. Hier war es möglich. Wenn auf dem Konzil zu Ephesus das Theotokosdogma feierlich proklamiert wurde, so bedeutete es ja vom kirchlichen Standpunkt aus nicht viel mehr als die Sanktionie-

[2]) a. a. O., XIIe s. S. 56.
[3]) a. a. O., S. 6.

rung einer Benennung, die dieser und jener Kirchenvater schon ohnehin benutzt hatte — für das Volk aber bedeutete es etwas anderes, das haben wir betont. — Doch kann man andererseits die immer wieder auftauchenden Versuche der Häretiker zur Bekämpfung einer Marienverehrung nicht wichtig genug nehmen; denn gerade sie verteidigten ihren Standpunkt von der Idee der Reinheit der Lehre aus. Gerade ihnen schien es nicht in Christi Sinne zu sein, Maria einen solchen Platz einzuräumen. Gerade sie haben die Tragweite des Theotokosdogmas ganz richtig erkannt und haben auf dem Konzil zu Ephesus dagegen gesprochen. Gerade sie müssen einen genauen Sinn für das gehabt haben, was im Volk vorging. Die Häretiker repräsentieren oft nicht so sehr eine Reaktion gegen die Kirchenlehre an sich, als gegen die Konsequenzen, die das Volk aus einer Lehre zu ziehen droht. Die Kirche rechnet auch mit diesen Konsequenzen und muß sie schlimmstenfalls bejahen; so also auf dem Konzil zu Ephesus.

Die nunmehr anerkannte Auffassung der heiligen Jungfrau findet ihren Ausdruck in der bildenden Kunst. In Syrien und Palästina — woher neben Griechenland die hauptsächlichste Anregung kommt — erscheint Maria damals als die erhabene Königin. Darüber sagt Mâle: „Assise de face sur un trône et tenant l'enfant au milieu de sa poitrine, elle a, à sa droite les Mages, à sa gauche les Bergers, et jamais reine n'eut plus de majesté. Nous voyons naître ici ce magnifique type de la vierge souveraine que nous retrouverons bientôt aux mosaïques de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne, aux fresques de Santa Maria Antica à Rome et, plus tard, aux portails de nos églises du XIIe siècle.“[4])

Und ein Hymnus des Sedulius gibt dieser Auffassung von Maria ebenfalls Ausdruck, ein Hymnus, dessen erhabener Rhythmus uns die Gestalt, die die Gottesmutter damals besaß, wunderbar erfassen läßt:

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem,
Qui caelum terramque tenet per saecula, cuius
Numen et aeterno complectens omnia gyro
Imperium sine fine manet; quae ventro beato
Gaudia matris habens cum virginitatis honore,
Nec primus similem visa es nec habere sequentem;
Sola sine exemplo placuisti femina Christo!

[4]) a. a. O., XIIe s. S. 56.

Erst von 431 an wird Maria allmählich zur wahren Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen. Das Dictionnaire de Théologie Catholique von Vacant-Mangenot behauptet zwar, daß Marias Vermittlertum bereits in der schon im 2. und 3. Jahrhundert aufkommenden Antithese Eva-Maria implicite anerkannt worden sei. Diese Gegenüberstellung finden wir schon bei Tertullian, dann bei Cyrillus, Hieronymus und Augustin. Aber im Grunde ist doch dies eine Gegenüberstellung rein intellektueller Art, es ist wiederum die Feststellung einer Beziehung, und zwar diesmal der Beziehung Marias zu Eva: die Parallele lag auf der Hand und war eigentlich durch die Parallele Adam-Christus bereits gegeben. Es war wiederum die Klarlegung einer Idee, die die Kirchenväter suchten, — Maria selbst dadurch Gestalt zu verleihen, darauf kam es ihnen gar nicht an. Eine geschichtliche Persönlichkeit tritt erst dann in einer ganz bestimmten Funktion auf, wenn das Bedürfnis nach dieser Funktion vorhanden ist. Oft bleibt sie jahrhundertelang liegen, als wäre sie eine leere Schale, für die man keinen Inhalt weiß — bis man ihn eines Tages plötzlich findet. Die scheinbar leere Schale wird gefüllt; die geschichtliche Persönlichkeit erhält ihren eigentlichen Inhalt und Sinn. Ist nicht auch Jeanne d'Arc erst heute das für uns geworden, was sie eigentlich war? Ist sie nicht die Erfüllung all unserer Sehnsucht nach der jungfräulichen Heldin, die an ihrer großen Tat zugrunde geht? Und war es nicht ganz ähnlich mit Maria?

Die Sehnsucht nach einer Vermittlerin zwischen dem allmählich ferngerückten Gott-Christus und den Menschen war sehr groß im Volk. Als dann das Dogma von der Theotokos feierlich proklamiert wurde, sah das Volk die Möglichkeit, diese Sehnsucht in Maria Raum finden zu lassen. Den schönsten Ausdruck für diese Idee wird später im 12. Jahrhundert der hl. Bernhard finden, wie überhaupt seine innige Beziehung zu Maria dem eigenen und dem kommenden Jahrhundert den Stempel aufdrücken wird.

In den Jahrhunderten, die dem Konzil zu Ephesus folgten, können wir eine immer größer werdende Marienverehrung beobachten. Daß dem Volk die von der Kirche anerkannten Schriften nicht genügten, sehen wir an einer ganzen Anzahl apokrypher Schriften über Maria. Und gerade aus diesen werden ja später die Maler der gotischen Kirchenfenster ihre Motive schöpfen. Das Evangelium des Pseudo-Jacobus, das Liber de Nativitate Mariae aus der Karolingerzeit, ferner Berichte über den Tod Mariä, die die Quellen zum „Pseudo-

Johannes-Theologus" werden sollten, seien hier genannt.[5]) Ferner sind die Legenden Gregors von Tours ein deutlicher Beweis für einen verbreiteten Marienkult.

Ebenfalls sind die Kirchen, die in Mariä Namen gegründet werden, die Bilder, die auf Sarkophagen und Freskos von ihr erscheinen, die Feste, die zu ihren Ehren eingerichtet werden,[6]) die offensichtlichsten Zeichen einer ausgedehnten Marienverehrung. Schon Gregor von Tours erwähnt das Fest der Himmelfahrt Mariä. Ferner dürfen auch hier nicht die lyrischen Schöpfungen zu Ehren der Mutter Gottes außer acht gelassen werden; Ahsmann nennt die Dichtungen des Grenadus, des Bischofs von Marseille, des Vincent von Lérins, des Ennodus, des Eleutherus, des berühmten Fortunatus.[7])

Eine große Rolle in der Entwicklung des Marienkultes hat auch der Benediktinerorden gespielt; dies ist umso wichtiger festzuhalten, als ja später der hl. Bernhard der Tradition treu diesen Kult zu reicher Entfaltung bringen wird. Dem Einfluß dieses Ordens ist es zum großen Teil zu verdanken, daß man seit Ende des 7. Jahrhunderts in Rom und auch in Deutschland neben dem Feste der Himmelfahrt Mariä noch die Feste der Reinigung, Verkündigung und Geburt der heiligen Jungfrau feierte.

Wir haben in unserer Betrachtung zu zeigen versucht, wie es eigentlich das Volk ist, das die Kirche zur Anerkennung des Marienkultes bringt. Trotzdem dürfen wir nicht vernachlässigen zu fragen, was die Kirche offiziell zur Förderung des doch von ihr anerkannten und letzten Endes auch verursachten Kultes tat. Schließlich ist doch die ganze Gestalt Marias, wie wir sie dann bei Gautier de Coincy verkörpert finden werden, aus einer Wechselwirkung zwischen dem vom Volk Gewollten und dem von der Kirche Zugelassenen, zwischen der Idee Maria und der Gestalt Maria, entstanden. Wir müssen uns ebenso davor hüten, Maria n u r als eine Schöpfung der Volksphantasie anzusehen, wie es falsch wäre, dieses lebendige göttliche Wesen aus den Ideen erklären zu wollen, die sich die christusgerichteten Kirchenväter von ihr machten.

Hierher gehört vor allem die Liturgie. Es ist gerade charakteristisch, daß sich die Kirche als Eintritt zur Mariemesse der ersten zwei Zeilen des oben zitierten Marienhymnus des Sedulius bediente. In der Tat konnte nichts so hin-

[5]) Zitiert nach Ahsmann, a. a. O., S. 6.
[6]) Vgl. Wurzbach, a. a. O., S. 2.
[7]) a. a. O., S. 9 f.

reißend wirken wie diese inhaltsschweren zwei Zeilen. — Hierher gehören auch die Tropen, „sorte de paraphrases ou d'ornements d'un texte de la messe“[8]) und Sequenzen, die im 9. Jahrhundert von Notker im Kloster von St. Gallen eingeführt wurden und im 12. Jahrhundert in Bernhard und Adam von Saint-Victor ihre Vollender fanden. Im 10. Jahrhundert wurde das Marianische Offizium eingeführt, das für die Feste der heiligen Jungfrau bestimmt war. Daneben bestand aber noch ein kleines Offizium, das für die Wochentage und besonders für die Sonnabende bestimmt war. Allmählich wurde überhaupt der Sonnabend — besonders in Frankreich — dem Dienste Marias geweiht.

Der hl. Bernhard und sein Einfluß.

So wächst Maria allmählich zur Gestalt heran. Das wahre und unsterbliche Leben aber erhält sie erst durch den hl. Bernhard. Was er für die Marienverehrung in Frankreich bedeutet hat, finden wir bei Emile Mâle schön dargestellt: „C'est au XIIe siècle que le culte de la vierge, jusque là si grave, commence à se nuancer de tendresse. Honorius d'Autun, qui ouvre le siècle, parle encore de Marie, dans son Speculum Ecclesiae, à la manière des anciens docteurs. La Vierge, telle qu'il la conçoit, est avant tout l'instrument de la rédemption, l'éternelle pensée de Dieu. Il nous la montre sans cesse présente dans l'Ancien Testament: c'est elle qu'annonce la toison de Gédéon, la fournaise des jeunes Hébreux, la fosse aux lions de Daniel. Tout ce symbolisme s'adresse assurément plus à l'intelligence qu'au coeur . . .“

„Le plus grand des Cisterciens, saint Bernard, célèbre la Vierge avec des élans qui annoncent les effusions des siècles suivants . . . Désormais la Vierge n'est donc plus seulement celle qui a effacé la faute d'Eve, elle apparaît comme un idéal de beauté, comme la grande médiatrice entre Dieu et les hommes. Saint Bernard avait parlé de la Vierge avec tant de suavité . . .“[9]) Besser kann man es gar nicht sagen. Denn das Neue an Bernhard war die Stimme, mit der er von Maria sprach. Er gab ihrem Namen einen unerhörten, süßen Klang. Während Maria bis dahin die erhabene Königin gewesen war, die Mutter des Königs, wie wir es schon bei Sedulius festgestellt hatten und wie wir ihr noch jahrhundertelang begegnet sind, kommt jetzt eine zärtliche, weiche Note in die Auffassung

[8]) Ahsmann, a. a. O., S. 12.
[9]) a. a. O., XIIe s. S. 426.

Marias. Bernhard ist — wie einst Sedulius — der Dichter, der in Worte und Verse kleidet, wonach das Volk sich sehnt, was es im Innersten seines Herzens selber fühlt. Wäre denn sonst Bernhard für die Marienauffassung der kommenden Generation von so entscheidender Bedeutung gewesen? Das beste Samenkorn kommt nicht zur Entfaltung, wenn es auf schlechten Boden fällt. Was bedeutete hier aber guter Boden? Doch wohl ein gut vorbereitetes, an verschiedenen Kräften und Säften reiches Terrain, es bedeutete eine innere Bereitschaft für eine neue Auffassung von Maria, für eine neue Liebe zu Maria, für einen neuen Dienst an Maria.

Erst Bernhard macht Maria zur alleinigen Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen, indem er ohne jede Einschränkung lehrt, daß es ein Gesetz der göttlichen Vorsehung sei, daß alles, was Gott der Menschheit zu ihrem Heil schenke, durch ihre Hände gehen müsse.[10]) Gott hat in Maria die ganze Fülle des Guten hineingelegt, so daß alles, was wir an Hoffnung, Gnade und Heil besitzen, uns von ihr kommt.[11]) Alles, was uns Gott gibt, gibt er uns vermittels dieses Aquaeductes, und deshalb müssen wir Gott alles durch ihre Hände darbieten. „Ideoque modicum istud quod offerre desideras, gratissimis illis et omni acceptione dignissimis Mariae manibus offerendum tradere cura, si non vis sustinere repulsam."[12]) Auch lehrte Bernhard, daß der nicht vom rechten Wege abweichen würde, der Maria folgte.[13])

Schließlich war Bernhard im Grunde der erste, der die Antithese Eva-Maria nicht nur intellektuell, sondern wahrhaft mit dem Herzen, d. h. in all ihrer Tragweite erfaßte. Denn er lehrt wirklich, daß Maria an unserer Erlösung beteiligt war. Durch sie hat die barmherzige Hand Gottes noch einmal geschaffen, was bereits vorher von ihr erschaffen worden war.[14]) Denn wir sind ja im Grunde durch ihr Einverständnis mit der Vollbringung des Incarnationsmysteriums erlöst worden.[15]) Deshalb nennt er sie „gratiae inventrix, mediatrix salutis, restauratrix saeculorum". Und das sind nicht bloße Namen für ihn, sondern diese Bezeichnungen entsprechen einer Reali-

[10]) Serm. III, In Vigilia Nativitatis Domini, 10. P. L. CLXXXIII, col. 100.
[11]) Serm. in Nativit. B. M. M. de Aquaeductu, 6 sq. col. 441.
[12]) id. col. 448.
[13]) Super Missus est, hom. II, 17 P. L. t. CLXXXIII, col. 71.
[14]) In Festo Pentecostes, serm. II, 2. col. 328. In Assumpt. B. V. M. serm. II, col. 417 sq.
[15]) Super Missus est, IV. 8. P. L. t. CLXXXIII, col. 83.

tät: Maria ist keineswegs mehr bloße Idee für ihn, sondern lebendigste Gestalt. „Alles an ihr", sagt er, „war der Bewunderung würdig. Ihr Körper war so schön wie ihre Seele, und diese strahlende Schönheit zog die Blicke Gottes auf sich."[16])

So hatte noch kein Kirchenvater gesprochen. Solches zu hören, hatte sich das Volk gesehnt und hörte es nun. Während es bis dahin seine überströmenden Gefühle bis zu einem gewissen Grade zurückgehalten und in Maria die erhabene, aber milde Königin angebetet hatte, waren nun allen Gefühlen die Schranken geöffnet, und alles, was es an Sehnsucht nach Zärtlichkeit, Wärme, Nähe, Schutz und Schönheit in sich fühlte, legte es in Maria hinein.

Der hl. Bernhard hatte jene vor ihm nie geahnte Interpretation des Hohenliedes gegeben und alle Metaphern auf Maria übertragen.[17]) „Il la pare", sagt Mâle, „de tous les noms gracieux et mystérieux qu'il rencontre dans la Bible. Elle est le buisson, l'arche, l'étoile, la tige fleurie, la toison, la chambre nuptiale, la porte, le jardin, l'aurore, l'échelle de Jacob. Il nous la montre dans l'Ancien Testament, annoncée à toutes ses pages."

Mâle macht darauf aufmerksam, daß keine Idee so häufig bei Bernhard wiederkehrt wie die, daß Maria Königin ist. So soll auch die schöne Bezeichnung „Notre-Dame", die seit dem 12. Jahrhundert bekannt ist, dem hl. Bernhard ihre große Verbreitung verdanken.[18]) Andererseits aber barg Bernhards Interpretation des Hohenliedes eine fast schwüle Erotik. So umfaßte Bernhards Gefühl Maria gegenüber gewiß eine ganze Skala von Nuancen, der Grundton aber dieses Gefühls war die unermeßliche Zärtlichkeit, die berückende Süßigkeit — er hieß ja Doctor mellifluus —, auf die er all seine Schriften und Reden abstimmte. Und gerade weil seine Gefühlsskala so weit und so reich war, konnte das Volk, das ihn hörte, eigene Gefühlswerte in seine Worte legen.

Wir haben angedeutet, wie Maria jahrhundertelang die erhabene — wenn auch mütterliche — Königin blieb. Noch im 12. Jahrhundert erscheint sie auf dem Westportal von Chartres, an der Porte Sainte-Anne von Notre-Dame de Paris „assise sur son trône avec une solennité royale. Elle a la couronne sur le front, le sceptre fleuri à la main, et elle soutient l'Enfant

[16]) Super Missus est, P. L. t. CLXXXIII, col. 62.
[17]) Vgl. Mâle, a. a. O., XIIIe, S. 233.
[18]) Vgl. Ahsmann, a. a. O., S. 30.

qui repose sur ses genoux."[19]) Aber im tiefsten sehnte sich das Volk doch nach etwas anderem, nicht nach der Königin, die letzten Endes fern und unerreichbar blieb, und von der es eine ganze Welt trennte, sondern nach einer Mutter, die immer nah war und in der Welt des Volkes mitten inne lebte. Es sehnte sich nach der einzigen Vermittlerin, die es zwischen dem unendlich fernen Gott und ihm selbst noch geben konnte, nach d e r Maria, die des Heilands menschliche Mutter gewesen war und die nun auch zur Mutter aller Menschen werden sollte. Zwischen dem Volk und dem gestrengen Richter, zu dem ihm Gott wieder geworden war, mußte es ein vermittelndes Wesen geben, wenn das Leben noch erträglich bleiben sollte. War es nicht natürlich, daß man eine Frau, die göttlichste aller Frauen, die Mutter des Heilands, zu dieser Vermittlerin machte? Vermittelte nicht auch im Leben die Mutter zwischen dem Vater, den der Zorn plötzlich übermannte, und dem Kind? Von Maria aus gesehen war die Lage nicht ganz parallel, denn Christus war ja der Sohn, der ihren Bitten immer nachgeben mußte, doch war er auch gleichzeitig der Vater. Von den Menschen aus gesehen war Maria d i e Mutter und Gott-Christus d e r strenge Vater; die Idee des lieben Vaters blieb fast ausgeschaltet. Und gerade nach Liebe verlangte das Volk, nach Liebe und Nähe, Wärme und Zärtlichkeit. Denn wenn es auch die Sehnsucht nach Erhabenem und Großem sehr wohl kannte, so mußte doch dieses Erhabene und Hohe durch Zärtlichkeit gemildert werden. Und gerade das war — wir sagten es — die Note, auf die alle Worte und Reden Bernhards abgestimmt waren; so hatte er den klassischen Ausdruck für eine Auffassung der Mutter Gottes gefunden, nach der das Volk selbst zutiefst verlangte und die ihm im innersten entsprach, eine Auffassung, die es verborgen und unausgelöst in seinem Herzen trug.

Daß Maria dem Volk zur zärtlichen Mutter wurde, hatte zudem seinen Grund darin, daß das Muttertum zu seinem allereigensten Vorstellungskreis gehörte. „Königin-sein" war im Grunde eine Vorstellung, die wir heute mit „romantisch" bezeichnen würden, eine Idee aus der Märchenwelt, an der man zwar seine Phantasie üben konnte, aber über die man schließlich nicht genau Bescheid wußte. Die Größe einer solchen Vorstellung konnte die Menschen zwar erheben, aus dieser Welt heraus- und emporreißen, gleichzeitig aber blieb ihnen

[19]) Mâle, a. a. O., XIIIe s. S. 236.

die Substanz einer so königlichen Gestalt im Innersten fremd fern und „allzugöttlich". Man sehnte sich nach einem himmlischen Wesen, das zugleich zärtlich und erhaben, nah und fern, Königin und Mutter, menschlich und göttlich war, — so wie auch die Mutter dem Kind zugleich das Höchste und Nächste, das Heiligste und Vertraulichste ist. Über nichts wußte das Volk so gut Bescheid wie über das Muttertum. Deutlich sprechen davon die Statuen an den Kathedralen. Denn seit dem 13. Jahrhundert erscheint auf ihnen die lächelnde und glückliche Mutter — anstatt der erhabenen Königin. Natürlich hat sie oft noch eine Krone auf dem Haupt; aber das mütterliche Lächeln strahlt heller als der Krone Schein.

Gautiers Beziehung zu Maria.

Und so sah man eines Tages — gegen 1250 — an einem Seitenportal der Kathedrale von Amiens die wunderbare Vierge dorée. Wer sie einmal gesehen, kann sie nie wieder vergessen. Wir hätten sie gern vor unsere Arbeit gesetzt: so sehr schien sie uns die Gestalt zu verkörpern, in der sie bei Gautier de Coincy erscheint. Wie die Vierge dorée von Amiens hat Gautier die heilige Jungfrau gesehen. Dieser entspricht seine Grundvorstellung. Er, ein Vertreter und Künder des Volksempfindens und der Volkssehnsucht, sieht in Maria die Mutter, die glücklich über ihr eigenes Kind lächelt und dieses Lächeln auf alle anderen Menschen überträgt. Maria bezwingt und überwindet die ganze Welt mit ihrem Lächeln. Und vielleicht ist es kein Zufall, daß beide, sowohl Gautiers Maria, als auch die Vierge dorée, in ein- und demselben Lande, der Picardie, unvergängliche Gestalt erhielten. Oder wäre gar die Vierge dorée durch Gautiers Marienmirakel inspiriert?

So ist Gautiers Beziehung zu Maria die des Sohnes zur Mutter, so vielfältig sie dem unbefangenen Zuschauer beim ersten Blick erscheinen mag. Aber diese Anschauung ist auch in der wissenschaftlichen Interpretation Gautiers vertreten. So sagt M. A. Stadtmüller in ihrer Arbeit über Gautiers Marienlieder, daß unser Dichter „Maria in ihrer jungfräulichen Schönheit preist, sie als Gottesmutter verherrlicht, ihr als der Herrin des Himmels und der Erde huldigt und sie als Vermittlerin der Gnade in symbolischen Ausdrücken grüßt." Und wirklich könnte es nach seinen Liedern so aussehen, als habe Maria keinen Grundaspekt bei ihm und als sei sie ihm die Verkörperin verschiedener göttlicher Eigenschaften. Und nicht nur seine Lieder erwecken diesen Eindruck. Auch bei der Betrachtung

seiner verschiedensten Epitheta wird man gewahr, daß ihnen keine einheitliche Vorstellung zugrunde liegt, sondern daß sie aus allerlei Vorstellungskreisen stammen, und oft — ohne daß ein innerer Zusammenhang spürbar wird — aneinander gereiht werden. Ein Beispiel mag genügen:

Nostre Dame est nostre deffense,
Et tote no benëurtez,
Nostre Dame est no sëurtez,
Nostre Dame est no sostenance,
Nostre Dame est nostre fiance,
Nostre pröece, no valeurs,
Nostre hautece, nostre heneurs,
Nostre löenge, nostre gloire,
Nostre corone, no victoire,
Nostre clarté, nostre lumiere,
Nostre avocaz, nostre emparliere,
No granz solaz, nostre grant joie,
No droiz chemins, no droite voie,
No droite rive, no droit port,
Nostre deduiz, nostre deport,
Nostre confort, nostre esperance,
No forz escu, nostre fort lance,
No forz espié, nostre forz darz,
Nostre refui, nostre estandarz,
Nostre ensengne, nostre baniere,
No mangoneaus, nostre perriere,
Nostre avant-piz, nostre avant-guarde,
Nostre custode, nostre guarde,
Nostre vie, nostre salu.

f° 215, v° a, V. 30 — (707, 747).[20])

Wir müssen Gautiers Epitheta zusammen mit seinen Liedern betrachten und in ihnen den lyrischen Ausdruck seiner Liebe zu Maria sehen. Gerade in der Lyrik aber ist es schwer, die Einheitlichkeit der Vorstellung zu wahren. Das ist schließlich im Mittelalter erst einem Dante gelungen, und was hat das bedeutet! Ebenso wie man die übrigen Dichter des Dolce Stil Nuovo Dante gegenübergestellt hat, um das Charakteristische beider Dichtungsarten besonders scharf zu erkennen, könnte

[20]) Alle Zitate dieser Arbeit stützen sich auf das Manuskript fr. 2163 der Pariser Bibliothèque Nationale. Bei fragwürdigen Stellen wurde fr. 25 532 zu Hilfe genommen. — In Klammern geben wir Seiten- und Verszahl der Poquetschen Ausgabe an.

man auch Gautier de Coincy's lyrische Seite dem Lyriker Dante gegenüberstellen und mit Auerbach sagen: „Die früheren Dichter sind geneigt, von ihrem Erlebnis aus ins Weite zu streben, indem sie assoziativ oder auch in gedanklicher Gliederung alles heranholen, was Bezug auf das Erlebnis hat oder es metaphorisch zu erläutern und zu schmücken fähig ist; wohingegen Dante sich ganz streng an den konkreten Ausgangspunkt hält, alles Andere, Fremde, Verwandte, Ähnliche ausgeschaltet, sich nie in die Breite, stets in die Tiefe bewegt, alles Umliegende versinken läßt und in hartnäckiger, oft schmerzhafter Konzentration immer tiefer in das eine bestimmte Motiv hineinbohrt. Sehr charakteristisch sind darin seine Metaphern."[21])

Abgesehen davon, daß die Charakteristik der ersten Dichterart überhaupt für Gautier de Coincy paßt, stimmt sie doch besonders gut zu seinem lyrischen Ausdruck. Nur einem Dante, dem die Form etwas so Wesentliches ist, konnte das „konsequente, geschlossene, betonte Durchhalten eines einfachen Motivs" das höchste Ideal bedeuten. Einem Gautier wäre das kein Wertbegriff gewesen. In der Tat glaubt er erst dann Maria würdig zu preisen, wenn er ihr die verschiedensten Namen gibt, und die schönsten Vergleiche für sie findet und nebeneinander reiht. Sein Wertbegriff ist Reichtum und Fülle, nicht Einheit und Konzentration. Aber es wäre falsch, aus seinen verschiedenartigen Epitheten schließen zu wollen, daß er keine einheitliche Vorstellung von Maria gehabt habe. Lyrik ist der Ausdruck des Gefühls zu einem Menschen. In der Lyrik wird erkennbar, w a s man für das geliebte Wesen empfindet, nicht unbedingt, a l s was man es im Innersten erlebt. Gerade durch ein Aufzählen von verschiedenen Eigenschaften — und die Epitheta bedeuten ja letzten Endes nichts anderes — wird die eigentliche Gestalt — auf die es aber in der Lyrik gar nicht ankommt — verwischt. Man könnte sagen, daß Gautier in seinen Liedern Lineares gibt, in seinen Mirakeln aber Malerisches, ja zuweilen Plastisches. Und zu Linien gehören Ideen. Deshalb ist auch Maria in den Liedern Gautiers Verkörperin verschiedener Ideen: sie ist Jungfrau, Gottesmutter, Herrin des Himmels und der Erde und Vermittlerin der Gnade. Trotzdem müssen wir, die wir seine Mirakel kennen, sagen, daß auch all diese Aspekte Marias aus seiner Grundvorstellung kommen. Aber hier ist das nur ein Schluß. Sichtbar ist nur,

[21]) Erich Auerbach, Dante als Dichter der irdischen Welt, S. 57.

daß Maria in seinen Liedern die Züge hat, die ihr die Kirche allmählich zuerkannt hatte und die gleichsam ihre Kardinaltugenden waren.

Aber in den Mirakeln hat sie wirklich und offenbar die Gestalt, zu der sie im Laufe der Jahrhunderte durch die Schöpferkraft des Volkes geworden war. Und das ist es gerade, was wir am Anfang versucht haben zu zeigen: die Kirche sieht wohl in Maria die Verkörperung verschiedener Ideen Gottes: aber aus solchen Ideen setzt sich kein lebendiges Wesen zusammen. Darauf kam es der Kirche auch gar nicht an, wohl aber dem Volk. Das Volk hatte im Laufe der Zeiten in all diese fast abstrakten kirchlichen Vorstellungen von Maria einen ganz greifbaren und farbigen Inhalt gegossen. So war Maria aus den Ideen der Kirche und aus dem Leben schenkenden Atem des Volkes — man könnte fast sagen aus einem männlichen und einem weiblichen Prinzip — geschaffen worden. So stand sie — der die Kirche einige Kardinaltugenden verliehen hatte — eines Tages da als die Herrliche, Schöne, Große, Weise, Wunderbare, Makellose, Gnadenbringende, Zarte, Zärtliche, Milde, Sanfte, Rettende, Heilende, Vergebende — als die alleinseligmachende Mutter. Die Reden Bernhards repräsentieren das Volksempfinden, nicht den offiziellen Standpunkt der Kirche. Sonst hätten sie unmöglich ganze Generationen beeinflussen können. Das Volk war es also, das Maria Blut und Gestalt geschenkt hatte. Als sie diese Gestalt bereits besitzt, schreibt Gautier seine Mirakel.

Für das, was in aller Herzen ist, findet er, der Dichter, den wahrsten Ausdruck. Gerade weil ihm so viel Volkstümliches innewohnt, schildert er diese volkgewachsene Maria in den echtesten Farben. Er schafft — wie jeder Dichter — die bereits Lebende neu in sich und schenkt die so Neulebende der Welt zurück. Wie der Plastiker, der den vor ihm stehenden lebendigen Körper so formt und bildet, daß er nun durchseelt und durchgeistigt für alle Zeiten dasteht — so hat auch Gautier der Maria, die bereits lebte, in seinen Mirakeln neue und ewige Lebenskraft verliehen. Wir haben gesagt, daß Maria in seinen Mirakeln Gestalt hat. Und das ist gerade das Charakteristische einer Gestalt, daß man ihr ein Zentrum gibt, von dem aus alles übrige als eine selbstverständliche Folge erscheint. Linien mögen nebeneinander herlaufen — und deshalb mag es ja so scheinen, als lägen die oben erwähnten Vorstellungen von Maria alle n e b e n einander, ohne aus einem Zentrum zu kommen —, jede Gestalt aber hat ihren zentralen

Schwerpunkt. Man kann vielstimmig sein und doch einen Grundton besitzen. Die Beziehung zu einem anderen Wesen mag tausend Nuancen haben, eine aber muß die Grundfarbe sein. So charakterisiert mit Recht Walter F. Otto in seinen „Göttern Griechenlands" Athene als die Immernahe, Apollo als den Fernhintreffenden, weil von diesen Grundeigenschaften aus alles andere zu erklären ist.

Die Grundvorstellung Gautiers von Maria ist die der Mutter. Da, wo er sie als Mutter schildert oder anredet, hat er die schönsten und eigensten Worte für sie gefunden. Die verschiedensten Epitheta, die mannigfaltigsten Rollen, die er sie spielen läßt, lassen sich alle auf diese Vorstellung zurückführen. Ob Gautier gewußt hat, daß es leidenschaftliche Sohnesliebe war, die er Maria entgegenbrachte, steht hier nicht zur Rede. Die Dinge, von denen wir nichts wissen, sind oft nichtsdestoweniger wirklich.

Aber folgende Stelle, die um ihres echten Gefühls willen eine der schönsten unseres Dichters ist, läßt darauf schließen, daß er für Maria ein ins Erhabene gesteigertes Sohnesgefühl hatte:

Celui doit l'en les ieuz poier,
Voire crever, foi que doi m'ame,
Qui coupoie seur Nostre Dame.
Qui en coupoie, qui en jure,
Il fait a Dieu si grant injure
Et plus la chose li est pesme
Que s'il juroit de lui mëesme.
De lui mëesmes? Si fait il.
Et d'autre part certes tuit cil
Sont bien vaincu et recrëant,
Ne cler ne sont il pas vëant
Cui la honte c'on fait leur mere
N'est assez plus aigre et amere
Que ne soit cele c'on leur fait.
Or i penson tretuit a fait
Et a no cuer prenon l'autrui,
Se Dieus m'äit, demain et hui.
De moi sai bien sanz nule trufe,
Qui me dorroit une grant bufe,
Ne me porroit mie a nul fuer
D'assez si cropir seur le cuer,
Ne tant ne m'en forseneroie
De la moitié com je feroie

De ma mere, se vive estoit,
Se qui que soit la molestoit.
Et qui li porteroit heneur,
Gré l'en saroie assez greigneur
Et assés plus l'en emmeroie
De moi më[e]sme ne feroie.

f° 166, v° a, V. 30 — (158, 166).

Die der Mutter angetane Beleidigung schmerzt mehr als die selbst empfangene; die der Mutter erwiesene Ehre erfreut mehr als persönliche Ehre. Das bildhafteste Epitheton sagt weniger aus als diese schlichten Zeilen. Wohl aus dem Grunde, weil sie aus keiner Liturgie oder sonst einer Quelle stammen, sondern wirklich aus dem innersten Herzen geschöpft sind. Gerade weil neben sehr abgebrauchten Epitheten Marias solche Stellen echtesten Empfindens stehen, können wir an der absoluten Echtheit von Gautiers Liebe zu Maria und der Dichtung, die daraus erwuchs, keinen Augenblick zweifeln. Es mag wohl auch zum großen Teil dieser wunderbaren Echtheit zu verdanken sein, wenn seine Mirakel lauten Widerhall fanden.

Denn die mannigfaltigsten Werte haben sich im Laufe der Zeiten geändert. Aber auch das Mittelalter muß einen unbedingten Sinn gehabt haben für die tiefe Echtheit eines Gefühls und eines Ausdrucks, für die ursprüngliche Kraft, die aus der Seele eines wahren Dichters strömt. Vielleicht wäre uns ohne diesen Sinn nichts mehr aus der Antike erhalten. Daß die antike Literatur eine andere Welt zeigte und eine andere Lehre gab als Augustin und alle Heiligen, haben die mittelalterlichen Kleriker genau gewußt und haben sie auch bewußt und energisch abgelehnt. Wenn aber doch hier und da die Pflege antiker Schriftsteller als eine der Aufgaben angesehen wurde, so hat es zum Teil wohl daran gelegen, daß man fühlte, daß hier Echtes und Ewig-Wahres stand, daß da Dinge gesagt wurden, die aus einem so unverkennbar echten Gefühl flossen, daß sie i r g e n d w i e doch ewige Gültigkeit haben mußten. Und auf diesem Wege kam man vielleicht auf den einzig möglichen Ausweg, die antike Literatur im christlichen Sinne zu deuten. So wird man auch in der IV. Ecloge Vergils zuerst nur die ewig-gültige Sehnsucht nach dem Friedensbringer erkannt haben, um sie dann schließlich auf Christus umzudeuten.

Aus der weiter oben zitierten Stelle wissen wir, daß Gautier seine Mutter zu einer Zeit verloren hat, als er die Größe dieses Verlustes bereits ermessen konnte. Sonst hätte er wohl

solches nicht sagen können. Wenn auch nach der Lehre Christi und der Kirche der wahre Christ seine Familie und seine Freunde um Gottes willen preisgeben soll,[22]) so ist doch das Kindesgefühl nicht ohne weiteres aus eines Mannes Herzen zu reißen.

Was verstehen wir aber unter einem solchen Kindesgefühl? Was sucht das Kind in der Mutter? Ganz allgemein gesagt: die Bindung und das Gebundensein an ein Höheres; das Grundhaben und Grundfinden in einem Höheren; das Sich-Finden in einem anderen; das Verwurzelt- und Verankertsein in einem anderen. Es sucht die Geborgenheit und den Schutz, die Hilfe und die Rettung, das Verstanden-werden, Milde und Gnade, Wärme und Zärtlichkeit. Das Kindesgefühl kann sich in verschiedenen Nuancen brechen. Es kann erotisch oder von „heiliger Nüchternheit" erfüllt sein; es kann eine religiöse Färbung annehmen; es kann das Gefühl sein, das man bei einer „Schicksalsgleichheit" mit einem anderen empfindet und wofür es keinen Namen gibt; es kann restlose Hingebung sein; es kann rein egoistisch sein; es kann leidenschaftlich und stürmisch sein; und es kann die erhabenste Ruhe darin sein. Es kann alle Gefühle, deren überhaupt ein Mensch fähig ist, in sich aufnehmen, alle Sehnsucht nicht nur nach Gebundenheit und Geborgensein, sondern auch alle Sehnsucht nach Schönheit und Vollendung, Hingebung an ein Höheres, Sich-Eins-Fühlen mit einem anderen, Aufgehen in dieser Einheit, Sehnsucht nach tiefster Ruhe und süßem Frieden.

Und man kann sagen, daß das Kind in der Tat im ersten Stadium seines Lebens alle Gefühle, die aus seinem übervollen Herzen strömen, der Mutter schenkt. Zu ihr hat es das tiefste, das ausschließlichste und unerschütterlichste Vertrauen. Es weiß, daß ihm die Mutter immer helfen wird, wo alle übrige menschliche Kraft versagt. Es weiß auch, daß die Mutter immer „Gnade vor Recht ergehen" läßt, und gerade die Gerechtigkeit fürchtet es vom Vater, die Gnade sucht es bei der Mutter. So muß die Mutter zum Gegenstand seiner ganzen Liebe werden. Und weil die Mutter schließlich die erste Frau ist, der das Kind in seinem Leben begegnet, gehen auch alle Gefühle, deren es überhaupt fähig ist, zu ihr. So gehört ihr nicht nur das tiefe Vertrauen und die süße Zuversicht, sondern auch alle Sehnsucht nach Zärtlichkeit, Wärme und Schönheit. Deshalb muß auch die Mutter immer schön für das Kind sein,

[22]) Vgl. z. B. in uns. Text S. 114.

und ein Kind, das seine Mutter nicht als schön empfände, würde sie vielleicht nicht lieben.

In einem späteren Stadium überträgt es die meisten dieser Gefühle auf andere Menschen, aber die Sehnsucht nach Geborgenheit, Ruhe und letzter Rettung, wenn jede andere Hilfe versagt, bleibt der Mutter. Nun gibt es Menschen, die aus diesem oder jenem Grund jenes erste Stadium über das ganze Leben erstrecken möchten. Es sind diejenigen, denen — aus einer unbestimmten Angst vor dem Leben heraus — Geborgenheit, Schutz und Wärme die höchsten Begriffe und Werte sind. Es sind immer diejenigen, die sich vor dem Leben fürchten. Es sind Menschen, die die Berührung mit dem Außen, mit dem Fremden, mit der Welt fliehen. Es sind zarte und zerbrechliche Wesen. Es gibt keinen holderen Traum für sie als dieses frühe Kindesalter, in dem die Liebe zur Mutter jede Sehnsucht stillte und in dem die Mutter alles auf sich nahm, für immer weiterzuleben. Aber es war in der Welt unmöglich, diesen Traum zu verwirklichen. Nicht nur, weil der Tod ihn plötzlich zerreißen konnte und man nun hilfloser dastand denn je zuvor — sondern auch, weil die Frauen, die das „Ideal" der Mutter auf die Dauer verkörpern konnten, doch letzten Endes sehr selten waren. Eine Mutter gab es indessen, die ewig lebte und immer da war, die niemanden enttäuschen konnte und alle Züge hatte, um das Ideal zu verkörpern, denn sie war ja schön und erhaben, immernah und immervergebend, lächelnd und strahlend, und alle Dinge, die man bei der eigenen Mutter gesucht hatte, besaß sie in einem unerhört hohen Maße: Maria.

Und gerade dem Volk mußte Geborgenheit und Schutz der höchste Wertbegriff sein. Mehr als andere Schichten war es den Bitternissen, Qualen und Unzulänglichkeiten des Lebens ausgesetzt; hilflos, haltlos und fassungslos stand es oft dem Leben gegenüber; so mußte, eine Mutter zu haben, die doch immer helfen konnte, sein sehnsuchtsvollster Traum sein. Gerade das Volk, als Ganzes betrachtet, gehörte im Mittelalter zu denen, von denen wir sagten, daß sie Angst vor dem Leben haben. Denn ihm brachte es weder Freude noch Lust, nur Qual und Entbehrung; und von allem Schweren des Lebens, von der Bestrafung vor dem Gericht, von Hagel, Brand und Gewitter, von Krankheit und Tod wurde das Volk ganz anders und schlimmer erfaßt als der Adel. „Aventure", körperliche Leistung und geistreiches Spiel, — das entsprach dem Lebensgefühl des Adels, und dafür war kein Raum im Volke. Das

Volk also hatte jene Maria ersehnt und geschaffen. Sie war die Verkörperung seines Ideals nach Schutz und Schönheit zugleich, in ihr fand es seinen Grund, den süßen Frieden, die traute Geborgenheit, die warme Nähe, die himmlische Gnade. Und wenn wir von „erstem und zweitem Stadium" gesprochen haben, so meinten wir folgendes damit: das Volk ist wie ein Kind in seinem ersten Stadium, in dem ihm die Mutter alles bedeutet. Es hat Angst vor dem Leben, das ihm nur Qual verspricht, und wünscht den Zustand des Kind-sein-Könnens zu verewigen. Selbstverständlich wird nun dadurch nicht jede andere Gefühlsregung ausgeschlossen; aber die Liebe zu Maria war das unendlich Höhere, sie riß das Volk zu den Sternen empor, denn sie war mehr, unermeßlich mehr als alle anderen.

Und die vom Volk ersehnte und von ihm geschaffene Maria ist auch die Maria Gautiers. Auch er gleicht dem Kind, dem bange ist vor dem Leben und der Welt und dem alle jene Dinge, die wir als die höchsten Wertbegriffe des Volkes bezeichneten, ebenfalls das Höchste bedeuten. Die Volksseele als solche wird sich in Gautier de Coincy, wenn auch nicht zum ersten Mal in der französischen Literaturgeschichte überhaupt, so doch zum ersten Mal in so umfassender, eindringlicher und ursprünglicher Weise, ihrer selbst bewußt. Und wie dem Kind die Mutter auch zugleich die erste Frau ist, der es im Leben begegnet, so ist auch Maria für Gautier die Frau, der alle Nuancen der Liebe gehören. Wenn er — um nur ein einziges Beispiel herauszunehmen — so zärtlich von der Muttermilch und den „douces sades et beles mameles" spricht, so ist eben diese Zärtlichkeit süßeste Kindesliebe und zarteste Liebe zur Frau überhaupt. Denn Zärtlichkeit — tendresse — ist gerade die wunderbarste Mischung aus den Gefühlen, welche einerseits der Sphäre des Mutter-Kind-Verhältnisses entstammen, andererseits aber zu dem Bereich der Liebenden schlechthin gehören. Deshalb sprechen wir hier so oft von Zärtlichkeit und werden immer wieder davon zu sprechen haben.

Dieser im Volk gewachsenen und von Gautier so zärtlich geliebten Maria schenkt er in seinen Mirakeln ewig lebendige Gestalt. Bevor wir nun diese Gestalt von allen Seiten betrachten, möchten wir noch einen Augenblick haltmachen und uns fragen, welches vom literargeschichtlichen Standpunkt aus die Konsequenzen einer solchen Auffassung von Maria sind.

Beeinflussung des Marienkultes durch den Minnesang?

Wir haben in unserer bisherigen Betrachtung gesehen, daß Maria der Gegenstand der Volkssehnsucht nach einem Höheren, nach Gebundenheit und Festigung, nach Geborgenheit und Schutz ist. Aber wir müssen jetzt noch weitergehen und sagen, daß der Marienkult d a s für das Volk bedeutet, was der Minnedienst für den Adel bedeutet, daß Mariendichtung der literarische Ausdruck einer Volkssehnsucht ist, so wie der Minnesang den literarischen Ausdruck eines höfischen Ideals darstellt. Von dieser Erkenntnis aus möchten wir zu der immer wieder gestellten Frage nach der „Beeinflussung des Marienk u l t e s durch den Minne s a n g" Stellung zu nehmen suchen, und wir hoffen dadurch auch unseren Dichter in das richtige Licht zu setzen.

Man hat bei dieser Fragestellung eigentlich immer Minnedienst und Minnesang, — Marienkult und Mariendichtung gleichgesetzt, und so wurde die Frage der Beeinflussung gewöhnlich so formuliert, wie wir es in der Überschrift dieses Kapitels tun. Man übersah dabei, daß beides, Minnedienst und Marienkult von einander ganz unabhängige Bewegungen sind und daß man erst für deren literarische Formen von einem Einfluß sprechen könnte. Nehmen wir für den Minnedienst arabischen Ursprung an und betrachten wir den hl. Bernhard als den Künder eines neuen und aufblühenden Marienkultes, so wird die Unabhängigkeit der beiden Kulte sofort erkennbar. Der Kultus Mariä kann weder vom Minnedienst noch vom Minnesang einen Impuls erhalten haben. Vom frühen Minnedienst deshalb nicht, weil dieser von Natur sinnlich und grob war und gerade erst durch den Einfluß des Marienkultes verfeinert, vergeistigt und mit einem gewissen religiösen Gehalt erfüllt worden sein kann, vom späteren Minnedienst und dem Minnesang der Hochzeit deshalb nicht, weil dieser überhaupt als Kunstdichtung, als Ausdruck eines unchristlichen Lebensgefühls nicht etwas beeinflussen konnte, was damals bereits zu dem tiefsten Ausdruck katholischer Religiosität gehörte. Wie konnte die — wenn auch noch so erhabene — so doch die Frau als individuelles Wesen verehrende Dichtung einen Kult beeinflussen, der in dieser einzigen Frau, und nur in dieser, alles Göttliche und Himmlische zu verkörpern schien? Hatte Maria in ihrer eigenen persönlichen Herrlichkeit es wirklich nötig, von dem Glanz weltlicher Frauen einen ärmlichen Schein abzubekommen? Hatten ihre eigensten

Diener nicht sie, aus sich selbst, sie, die Gottesmutter und heilige Jungfrau, in ihrer eigensten Größe erschaut und dargestellt? Sollte Bernhard wirklich etwas vom Minnedienst gelernt haben? Es scheint ausgeschlossen; denn seine Augen blickten in eine andere Richtung, und so erotisch seine Beziehung zu Maria auch sein mag — dieser Eros ist aus keinem Minnedienst geschöpft, und Maria steht ihm fern. Um wieviel weniger ist das Auge des nordfranzösischen Volkes dieser höfischen Kultur des Südens zugekehrt, die ihm in vielem fremd und unverständlich sein mußte.

Wechssler war es, der vornehmlich die Meinung vertreten hatte, daß der Minnedienst den Marienkult beeinflußt hat. Er stützt sich dabei auf Schönbach[23]) „wofern man nicht Frauendienst und Marienverehrung als zwei Ausdrucksformen derselben Lebensanschauung in gegenseitige Wechselwirkung setzen will, ist man gezwungen, das Minnewesen für älter und für einen Impuls zu halten, von dem der kirchliche Kultus Marias stark gefördert wurde. — Da er so alt nicht ist, als man gemeinhin annimmt, empfiehlt sich diese Auffassung."

Er wendet sich gegen die Meinung A. W. Schlegels, Wilhelm Hertz's und A. Stimmings,[24]) die den Standpunkt vertreten, „daß der Minnesang sein eigentliches Vorbild im Marienkult hat". Und hierin ist Wechßler Recht zu geben. Der Minnedienst mag sich durch die neuaufblühende Marienverehrung des 11. Jahrhunderts vergeistigt und veredelt haben; Maria mag es zu verdanken sein, daß die Minneherrin eines Giraut de Bornelh anders aussah als die Wilhelms IX. von Poitou — aber sein Vorbild hat der Minnedienst nicht im Marienkult.

Wir möchten an dieser Stelle nicht versäumen, der Meinung Ahsmanns Erwähnung zu tun: „Il a pu se produire entre les deux cultes une action réciproque, de sorte que le culte de la Vierge aurait provoqué celui de la femme, et que ce dernier, de son côté, aurait réagi sur la dévotion mariale, qui serait devenue plus fervente. On aurait donc eu cet ordre de faits: grâce à l'oeuvre des moines du XIIIe siècle le culte de la Vierge se serait répandu dans la vie de la Société, si bien qu'il en résulta une exaltation de l'idéal féminin, qui trouva son expression caractéristique dans la poésie courtoise; celle-ci, grâce à l'évolution du germe mystique qu'elle cachait en

[23]) Anton Schönbach, Biograph. Blätter, I. 42.
[24]) Wechssler, a. a. O., S. 436.

elle, aurait abouti aux chansons de la Vierge."[25]) Die Möglichkeit einer Wechselwirkung hatte bereits Schönbach ins Auge gefaßt.

Wenn wir aber einmal von der Frage der gegenseitigen Beeinflussung ganz absehen und uns fragen, was das Wesen des Minnedienstes und was das Wesen des Marienkultes ist, werden wir doch über der Ähnlichkeit ihre Verschiedenheit nicht vergessen. Minnedienst und Marienkult kommen aus einer Ursehnsucht nach der unbedingten Gebundenheit an ein Höheres. Der Ähnlichkeit zwischen beiden gibt Günther Müller folgendermaßen Ausdruck: „Das geistige Element der echten Minne, die über Raum und Zeit erhobene Huldigung, die unwandelbare Treue, die von keinem greifbaren Ring gehalten wird, das Dienen um Gnade, die Geduld im Entbehren, das Staunen über Erhörung, die ethisch-verpflichtende Kraft des Dienstes, die auch durch Gunstgewährung nicht berührbare Jenseitigkeit der Herrin, das alles läßt die frouwe gleichsam als Transparent d e r frouwe kat exochen, der himelsfrouwe erscheinen, wie denn auch das kennzeichnende Beiwort sueze, der Vergleich mit Lilie und Rose aus der Mariendichtung stammt. Und es ist eine weitere Spiegelung, daß der Frauendienst alle anderen Frauen um der einen Herrin willen ehrt."[26])

Aber diese Sehnsucht nach Gebundenheit, die „über Raum und Zeit erhoben war", konnte sich verschieden äußern. Und hier möchten wir zeigen, daß der Unterschied zwischen Minnedienst und Marienkult kein anderer ist als der, der zwischen zwei Gesellschaftsschichten besteht, die zwar eine gemeinsame Sehnsucht haben, die aber in der Wahl ihres Objektes verschiedenen Ausdruck findet. Die Sehnsucht nach dem Sich-Eins-Fühlen mit dem All stillt der Eine im Betrachten des Meeres, der andere beim Anschauen des Sternenhimmels, ein dritter beim Sonnenuntergang, manche in den Klängen einer Beethovenschen Symphonie, manche in einer gotischen Kathedrale, — und andere wieder mitten im Volk, bei einer zündenden Rede, beim Spiel, beim Rennen, beim Sport, im Kampf, mit allen gemeinsam. Die Sehnsucht ist letzten Endes dieselbe, und in der Sehnsucht sind wir einander alle gleich; was wir aber zum Objekt unserer Sehnsucht erheben, das scheidet uns.

Die Sehnsucht nach einer Frau, die höher stand als alle anderen, in der man den Grund und den Inhalt seines Seins

[25]) a. a. O., S. 108.
[26]) a. a. O., S. 706.

finden konnte, die den Menschen aus der trüben Alltäglichkeit emporriß in himmlische Fernen, an die ihn unzerreißbare Fesseln banden, für die und um derentwillen man lebte, die einen ganz erfüllte, in der alles vereint war, was man in all den anderen Frauen nur verstreut finden konnte, die Grund, Ziel und Sinn des Lebens war: diese Sehnsucht war dem Volk und dem Adel gemeinsam.

Das Volk hatte — wie wir schon sahen — zum Gegenstand dieser Sehnsucht Maria erhoben, in der es in der Tat alles verkörpert fand, wonach es sich aus seinem qualvollen, freudenarmen Leben heraus sehnen mußte, aus diesem Leben, vor dem ihm bange und unheimlich war, und in dem die mütterliche und immerhelfende Gestalt Marias den einzigen Lichtpunkt bedeuten mußte. Das diesseitige Leben war reines Leid und lautere Qual, irdische Freude gab es so gut wie nicht, die Verkörperin seines Ideals konnte nicht von dieser Welt sein. Aber der Adel kannte die glänzenden Seiten des Lebens. Er brauchte sich nicht den Gegenstand seiner Sehnsucht vom Himmel herab zu holen. So „jenseitig" seine Herrin war, sie gehörte doch dieser Welt an. Er brauchte sie nicht außerhalb der irdischen Welt zu suchen: er fand sie mitten in seiner Gesellschaft. Sehr richtig bemerkt Küchler: „Man mag die im Minnesang zum Ausdruck kommende Erhöhung des Weibes eine Vergöttlichung nennen, in Wirklichkeit ist sie eine Verherrlichung irdischen Wesens, geboren aus der Sehnsucht nach einem weltlichen Ideal." Und vorher heißt es: „Wenn der Sänger die Herrin feiert, so feiert er sie... stets als das begehrenswerte Weib... Nicht die Persönlichkeit ist es, vor der er sich beugt, sondern das Weib, das er liebend umfangen möchte, auch wenn er seufzend entsagt oder in schönen Worten das Glück der geistigen Liebe preist."[27]) Über das Ineinander von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, Verlangen und Bewußtsein des „Liebeswahns" drückt sich Günther Müller recht zutreffend aus: „Minne ist scheue Devotion und grenzenloses Begehren, und noch dieses Begehren vereint die Intention auf das ewige Ziel und das Verlangen nach Stillung der Sinne... Minne ist Zug und Gegenzug zugleich, Einigungsverlangen und Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der Vereinigung."[28])

Das Lebensgefühl des Ritters war ein anderes als das des Mannes aus dem Volke. Dieses Leben hatte seinen Wert in

[27]) a. a. O., S. 189—190.
[28]) a. a. O., S. 707.

sich. Kampf und Turnier, wie überhaupt „aventure", geistreiches Spiel und Scherz, Kunst und Bildung, höfische Form und Sitte erfüllten das Leben des Ritters. Von alledem wußte das Volk nichts. Der Ritter drängte mitten ins Leben hinein, er wollte Gefahren bestehen und sich bewähren, er wollte seinen Mut erproben und seine Kraft — und das alles, um der Frau würdig zu werden, die ihm den „hohen Mut" gab, die ihn dazu ermunterte und anspornte, die ihn in die Gefahr schickte und um derentwillen das Gewagteste zu vollbringen noch nicht genug war. Der Ritter verlangte wohl nach letzter Ruhe und süßem Frieden bei dieser Herrin — aber erst n a c h einer Trennung, nach einer Entbehrung, nach einer Bewährung, nach dem Bestehen aller Gefahren, und nachdem er ihrer mitten im Leben endlich würdig geworden war. Ganz anders der Mann aus dem Volk, der in Maria die Ruhe finden will. Es ist die Ruhe v o r dem Sturm, das Geborgensein v o r dem Gewitter; der Mann aus dem Volke sucht nicht die Gefahr, sucht nicht das Erproben seiner Kraft, um Marias würdig zu werden, — das Leben hat ihm genug Qual auferlegt, er verlangt nach keiner neuen mehr, Maria soll ihn gerade davor schützen. Die Herrin schickt den Ritter mitten ins Leben hinein, damit er zu dem wird, was er sein soll: Maria behütet vor dem Leben, vor seinen Gefahren und Qualen. Auch die Herrin darf nicht allzugrausam sein, sie darf den Ritter unnützen Gefahren nicht aussetzen, aber die Bewährung verlangt sie, die nur draußen in der Welt erfolgen kann. Vor den Stürmen in der Welt darf ein Ritter nicht verschont bleiben, und gerade das unterscheidet ihn einerseits vom Klerus, andererseits vom Volk, dem solches ganz fremde Begriffe waren. Maria verlangte keine Bewährung draußen in der Welt, sie wollte vor allem Schweren, das das Leben bringen konnte, schützen, wenn man ihr das schenkte, was mit keinen Gefahren und mit keinen Entbehrungen verbunden war: die ständige Liebe, das tägliche Gebet, die frommen Gedanken. Maria war eben die Mutter, bei der man sich geborgen fühlte, die vor allem Bösen behütet, die alles Schwere abwendet und auf sich nimmt.

Wir sagten oben, daß der Knabe in dem frühesten Stadium seiner Kindheit alle seine Gefühle der Mutter schenkt. Später überträgt er die Erosbeziehung zur Mutter auf eine andere Frau, die nun seinem neuen, erwachsenerem Ideal entspricht. Ihr sucht er in allem, was er tut und ist, zu gefallen, sie spornt ihn an, sich im Leben zu stählen und zu bewähren. Dieses spätere Stadium finden wir im Minnesang, als dem Ausdruck

der höfischen Gesellschaft, verkörpert. Während also das Volk in seiner Furcht vor dem Leben sich zu Maria flüchtet und sich ihr widerstandslos hingeben kann — sieht der Adel in der Herrin, die ihn seine Sehnsucht nach dem Leben stillen heißt, sein vollkommenstes Ideal.

So ist schließlich die Verschiedenheit der beiden Kulte ebenso groß wie ihre Ähnlichkeit. Und nur das Ähnliche an den beiden Kulten konnte sich gegenseitig beeinflussen, nicht das Trennende. Der Marienkult, insofern er ein Frauenkult war, konnte die Übertragung der Verehrung Marias auf andere Frauen insofern zur Folge haben, als er den vorerst nur sinnlichen Minnedienst verfeinerte und gleichsam in höhere Sphären emporhob, ihm eine gleichsam religiöse Färbung gab. Über das religiöse Moment im Minnesang sagt Wechssler folgendes: „Indem der Frauensänger der Herrin eine mystische Liebe widmete, setzte er voraus, daß die Geliebte, als wäre sie ein Wesen göttlicher Art, göttliche Verehrung verdiene ..."[29]) Andererseits kann man auch sagen, daß gewisse Begriffe dem Lehnsverhältnis, auf das ja Wechssler den Minnedienst zurückführt, entnommen wurden, um nun auf Maria übertragen zu werden. So mag es mit dem Begriff des Schutzes vor feindlichen Angriffen, vor verdienter Strafe stehen. Das ist z. B. Ahsmanns Meinung, wenn er sagt: „Il s'en faut de beaucoup que nous soyons édifiés par une intervention de la Vierge si peu compatible avec les règles de la justice et de la morale, mais au moyen âge on trouvait cela très naturel, parce que l'acte de la Vierge était conforme au principe de la féodalité d'après lequel le suzerain venait toujours au secours de son homme lige, même quand celui-ci avait tort contre son adversaire. Le culte marial des légendes atteste ainsi une influence évidente de la chevalerie."[30]) Sollte dieser Begriff des Schutzes wirklich in dieser Form dem Minnedienst entnommen worden sein, so doch nur deshalb, weil er absolut zum Begriff der gütigen und gnadenreichen Mutter paßte und weil er schließlich bereits zu ihr gehörte. So glauben wir, daß die gegenseitige Beeinflussung darin bestand, daß die bereits vorhandenen Elemente ähnlicher Art verstärkt wurden; nicht aber nahm ein Kult ihm fremde Züge vom anderen. Noch ist etwa ein Kult aus dem anderen entstanden.

Das was das Wesentliche an der Herrin und an Maria war, blieb ihnen erhalten. Insofern nämlich der Minnesang

[29]) a. a. O., S. 270.
[30]) a. a. O., S. 87.

Ausdruck der höfischen Weltanschauung war, konnte die Herrin nicht dem Volksideal entsprechende Züge annehmen. Sie konnte nicht mild und mütterlich werden, wenn sie sich nicht selbst untreu werden wollte. Wäre sie das geworden, hätte der ganze Minnesang seinen Sinn verloren. — Insofern der Marienkult vor allem der Volksfrömmigkeit entsprang, ließ er sich seinerseits keineswegs vom Minnedienst beeinflussen. Maria bekam nicht die charakteristischen Züge der Minneherrin; denn auch sie hätte so ihren Sinn verloren.

Wir sagten oben, daß man erst bei dem literarischen Ausdruck beider Kulte von einem greifbaren Einfluß sprechen könnte. Aber auch dieser manchen so evident scheinende Einfluß einer Dichtung auf die andere ist viel äußerer, oberflächlicherer Art als man gemeinhin annimmt. Wir haben hier zweierlei Fragen zu stellen:

1. Ist die nordfranzösische Mariendichtung von der Minnelyrik beeinflußt?

2. Wie sehen die provenzalischen Marienlieder aus?

Einfluß des Minnesangs auf die nordfranzösische Marien-Literatur?

Wenn wir die Trennung zwischen Kult und literarischem Ausdruck scharf durchführen wollen, so geschieht es vor allem deshalb, weil wir über die Mariendichtung nichts Einheitliches zu sagen vermögen. Denn genau wie Ferdinand Wolf gesagt hat, daß der kunstmäßige geistliche Gesang vorwiegend lyrisch ist, das Volkslied vorwiegend episch,[31]) könnte man auch sagen, daß sich in den volkstümlichen, ungelehrten und unhöfischen Erzählungen das Empfinden des Volkes besser widerspiegelt, als in den lyrischen Dichtungen, die, leicht und beweglich beschaffen, den verschiedensten Einflüssen von außen viel eher unterworfen sind. So scheint uns z. B. in allen Legendenerzählungen die Gestalt Marias am reinsten in der Form erhalten zu sein, in der sie das Volk wirklich erlebte. Deshalb meinten wir auch schon früher, Gautier de Coincy am gerechtesten zu werden, wenn wir seine „epische" Maria betrachteten.

Daher scheint es uns notwendig, bei dem Begriff „Mariendichtung" zwischen Lyrik und Epik zu scheiden. Wir werden sehen, daß die Epik, also vor allem die Legendenerzählung,

[31]) Nach Lowinsky, a. a. O., S. 167.
[32]) a. a. O., S. 88.

der direkteste, unberührteste Ausdruck des Volksempfindens, der Volksbeziehung zu Maria ist, während die Marienlyrik stark vom Minnesang beeinflußt, und somit eigentlich gar nicht mehr das rechte Spiegelbild des im Volk verbreiteten Marienkultes ist. Allerdings wird sich unsere Behauptung über die Marienepik erst im Laufe unserer Arbeit bewahrheiten; in diesem kurzen Kapitel können wir sie noch nicht im einzelnen beweisen.

Wie steht es nun mit dem Einfluß des Minnesangs auf die Marienlyrik? Wir müssen auch hier wieder alle poetischen Epitheta der hl. Jungfrau, die uns in der Epik begegnen, zur Lyrik rechnen. Becker sagt: „So groß der Einfluß der weltlichen Dichtung, namentlich der Lyrik, auf die Mariendichtung war, so gering war umgekehrt der Einfluß, den die Mariendichtung auf die weltliche ausübte. Mir sind dafür nur wenige Beispiele bekannt." Gerade an Gautiers Liedern kann uns das besonders deutlich werden. Wir haben bereits früher betont, daß es sehr schwer ist, das Bild, das der Dichter von Maria hat, aus seinen Liedern allein zu entnehmen. Wir sahen, daß verschiedene kirchliche Vorstellungen von der Mutter Gottes darin nebeneinander herlaufen. Nun aber hat M. A. Stadtmüller nicht nur den Einfluß kirchlicher Hymnen, Lieder usw. für die Lyrik Gautiers nachgewiesen, sondern auch einen sehr starken Einfluß nordfranzösischer Minnelyrik, die selber von der provenzalischen inspiriert war, in den Liedern Gautiers festgestellt. Zusammenfassend sagt sie: „In der Form hat er sich stark an die weltliche Lyrik angelehnt, er hat sich in den verschiedensten Gattungen weltlicher Lyrik versucht, mitunter den Gegenstand der weltlichen Liebe für seine geistlichen Zwecke umgebogen. Inhaltlich aber schöpft er nur ganz selten aus der weltlichen Lyrik. Seine Tendenz ist ebenfalls klar: er suchte die geistlichen Lieder in weltlicher Schale unter den Laien zu verbreiten, um ihnen günstigere Aufnahme zu sichern."[33])

Gerade der Satz: daß Gautier „inhaltlich nur ganz selten aus der weltlichen Lyrik schöpft" scheint uns wichtig. Denn was wir meinen, ist, daß die gegenseitige Beeinflussung von Minnesang und Marienlyrik letzten Endes nur äußerlicher Art war. Auch die umgekehrte Beeinflussung des Minnesanges durch die Marienhymnen war äußerer Art gewesen. Hier sagt Wechssler: „schon Frauensänger der älteren Zeit haben gele-

[33]) a. a. O., S. 498.

gentlich aus dem Schatz der alten Marienhymnen für ihre Herrin Ehrennamen und Beiworte entlehnt, ohne dabei eine innere Einwirkung des Marienkultes zu verraten."[34]) So nahm man Bilder und Begriffe voneinander, durch die man die eigene Dichtung noch poetischer und reicher machen konnte; innerlich und inhaltlich blieb jede Dichtung vor der fremden bewahrt.

Obwohl nun Gautiers Element das Erzählen war, obwohl er eigentlich nur darin seine Maria so darstellte, wie sie ihm täglich erschien, obwohl seine Mirakel der einzig „genuine" Ausdruck s e i n e s Marienkultes sind, dichtete er doch auch Lieder. Denn jeder Dichter ist irgendwie ein Stück Lyriker. In seinen Liedern ruhte er sich von der viel gespannteren und atemloseren Tätigkeit seines Erzählens aus, sie erfüllten ihn mit Zufriedenheit und innerem Frieden. Die Gedichte wollen seiner beglückenden Liebe zu Maria Ausdruck geben — sie so darzustellen, wie sie wirklich war, sie zu gestalten — darauf legte er darin keinen Wert. In den Liedern hört er auf, ein Kämpfer für Maria zu sein; seine Kämpferleidenschaft legt er in seine Mirakel. Weil nun die Lyrik nicht seine eigentliche Ausdrucksform ist, ist er auch in seinen Liedern wenig „original". Wie reich an Einfällen jeder Art sind seine Mirakel, wie viele Eigenheiten stilistischer Art, wie viel Buntes und Lebendiges ist darin! In der Lyrik bleibt wenig davon übrig. Er fühlt sich hier nicht ganz zu Hause und sucht deshalb nach einer bereits vorhandenen Form, in die er seine Gefühle einströmen lassen kann. Er lehnt sich an Vorbilder aller Art an. So benutzt er die verschiedensten Formen weltlicher Lyrik. Manche Begriffe sind auf diese Weise dem Minnesang entlehnt — ohne daß man glauben kann, daß Gautier minniglich empfand. Wenn er Dinge sagt, wie: Vous ne sentez mie / Les douz maus d'amer / Ausi con je faz,[35]) so ist die Herkunft dieses Begriffes, ja, dieses Motives aus dem Minnesang eindeutig klar. Es scheint uns, daß Gautier mehr um des reizvollen Klanges willen als aus innerer Überzeugung solches sagt. Wir können uns jedenfalls — nach allem, was er sonst geschrieben hat — nicht recht vorstellen, daß seine Liebe zu Maria süßer Schmerz war. So werden auch andere Ausdrücke, die aus dem Minnesang entlehnt sind, deshalb Beifall bei ihm gefunden haben, weil ihm eben Fülle ein Wertbegriff war und weil er sich von Herzen freute, wenn er Maria mit

[34]) a. a. O., S. 438.
[35]) zitiert nach Stadtmüller, a. a. O., S. 496.

einem neuen Prädikat schmücken konnte. Seine Grundvorstellung von Maria wird darum doch nicht verschoben, nur schwerer erkennbar.

Wir glauben, daß man erst von der nachmittelalterlichen Literatur sagen kann, daß einem Begriff oder einer Namengebung eine wirklich adäquate Vorstellung entspricht. Da, wo Begriffe geschaffen werden, entsprechen sie allerdings einer ganz bestimmten Vorstellung. Da aber, wo sie übernommen werden, geschieht es oft nicht nur mit anderer Bedeutung, sondern auch so, daß man sich gar nicht fragt, was wohl die eigentliche Bedeutung eines Begriffes sei. Man darf nie vergessen, wie groß die Freude am schönen Klang eines Wortes immer gewesen ist, und auch bei uns soll es noch vorkommen, daß man Worte und Begriffe benutzt, die man gar nicht versteht.

So können wir also abschließend sagen — was wir durch die Trennung von Dienst und Sang glauben besonders deutlich gemacht zu haben — daß in dem, worin die Literatur Ausdruck war für die Erfassung einer Gestalt, sie letzten Endes doch unverändert geblieben ist; nicht beeinflussen sich die Gestalten gegenseitig; der Einfluß wird nur an der Oberfläche spürbar; das Formale und Dekorative wird übernommen, der Inhalt bleibt unversehrt.

Beeinflussung des Minnesanges durch den Marienkult?

Wie sehen die provenzalischen Marienlieder aus? Wenden wir uns nun der anderen Frage zu: Wir wissen, daß der Marienkult in Südfrankreich nicht bodenständig war. Vor 1230 gibt es im Süden nur „eine verschwindende Anzahl von Liedern, die andächtigen Gefühlen entspringt“,[36]) etwa nach dem Satz der Joyas, den Lowinsky zitiert:[37])

„. . . que dirai de vostr' alta persona,
Quar veg tot jorn que la Gleyza vos canta,“

während um diese Zeit im Norden eine reiche Marienliteratur existiert. Wir können uns gar nicht darüber wundern, nachdem wir festgestellt haben, daß Marienkult und Minnedienst verschiedene Ausdrücke irgendeiner — an sich voneinander unabhängigen — Grundsehnsucht waren, die in den verschiedenen Volksschichten verschiedene Form annehmen mußte.

[36]) Lowinsky, a. a. O., S. 163.
[37]) Lowinsky, a. a. O., S. 164.

So schloß eigentlich das Eine das Andere aus. Alles, was die provenzalische Gesellschaft an religiöser Innerlichkeit besaß, wurde vom Minnesang aufgesogen. Der Minnesang war die Form ihrer Religiosität.[38]) Deshalb ist es nur natürlich, wenn wir „häufig gebetartige Wendungen, dem Kirchenliede vertraute Metaphern im Dienste der Liebe verwendet" finden. Und klingt es nicht ganz religiös, wenn Peire Vidal schreibt:

e Deus sal me, quar vas vos m'umiliu . . .
Domna, quar vos mi podetz far caitiu
Domn' e si us platz plus ric que rei n'Anfos.[39])

Andererseits haben wir auch hier ganz unreligiöse Erscheinungen, und einem Raimon Jordan „liegt weniger am Paradies als an einer Nacht bei der Geliebten". Die umgekehrte Antithese werden wir später bei Gautier de Coincy oft finden.

Trotz der religiösen Stimmung, die im allgemeinen über dem Minnesang liegt, muß man sich natürlich sagen, daß es etwas anderes ist, Liebe religiös zu empfinden oder ein wirklich religiöser, Gott zugewandter Mensch zu sein. Letzten Endes war hier, wie Lowinsky sagt, „nicht der rechte Nährboden für einen aus dem Herzen quellenden Lobgesang des Ewigen".[40])

So bedurfte es eines äußeren Antriebes, ja, eines Zwanges, um die so „religiös Liebenden" zu einer „Umkehr" zu bringen. Aber echte Religiosität ist das Letzte, was sich erlernen läßt; die einen sind dazu erlesen, die anderen nicht. Die Provenzalen schienen es nicht zu sein, und gerade hier zeigte sich, daß wirklich das Eine das Andere ausschloß. Die religiöse Dichtung, die jetzt entstand, ist — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen — keine echte. Sie entsprang keiner aus dem Inneren des Herzens strömenden Vorstellung der Mutter Gottes. Die provenzalische Mariendichtung entwuchs einer von außen herangetragenen, nicht einer innerhalb des Volkes gewachsenen Vorstellung der heiligen Jungfrau. Auch einem Dominikus ist es nicht gelungen, eine lebendige Vorstellung von Maria in diesen Gemütern zu erwecken, weil keine innere Bereitschaft für Maria vorhanden war. Ganz deutlich sehen wir hier den Gegensatz zu Bernhard, dessen Samen auf besseren Boden gefallen war.

[38]) Dies religiöse Element mag letzten Endes aus dem Marienkult stammen; vgl. oben S. 31.
[39]) Bartsch, Chrestomathie, 38.
[40]) a. a. O., S. 165.

Aber wahrscheinlich hätten wir ohne diesen äußeren Antrieb, der durch Dominikus kam, überhaupt keine provenzalische Mariendichtung, und sein äußerer Einfluß ist in der Tat sehr groß gewesen; die Frage ist nur, ob ein innerer Wandel der Gemüter stattgefunden hat oder ob die Dichtung, die nun entsteht, nicht doch letzten Endes verkappte Minnedichtung ist.

Mit Recht sieht Wechssler (a. a. O., S. 165) in Dominikus den Mann, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die trotz der furchtbaren Albigenserkriege noch immer nicht bekehrten Ketzer mit ihren eigenen Mitteln zu bekämpfen. Die Marienminne, die nun überall gepredigt wurde, sollte die alte Frauenminne zuerst wohl nur ersetzen, sie dann aber allmählich vollkommen aus den Herzen der Provenzalen verdrängen. Wechssler weist auf die Inquisition hin, die im Jahre 1233 eingeführt wurde und die „gewaltsam die Marienverehrung als Beweis der Gläubigkeit der Unterworfenen aufdrängte". Es ist klar, daß eine solche „Umbiegung des Frauendienstes in den Mariendienst" mehr durch Zwang als freiwillig erfolgt ist (vgl. Wechssler a. a. O.).

Es springt jedem Leser der ersten provenzalischen Marienlieder in die Augen, daß diese sich in den Terminologien und dem Gedankenkreis der liturgischen Hymnen bewegen (vgl. Wechssler, a. a. O., S. 443). So ist es kein Zufall, daß Peire Cardenal, dessen „tiefinnerliche, wesenseigene Frömmigkeit" Lowinsky rühmt, seine Marienretroencha in kirchlichem Tone schreibt. Das mußte einem religiös empfindenden Menschen das Naheliegende sein, wenn nicht eine ganz andere Form für diesen auf provenzalischem Boden neuen Kult gefunden werden konnte.

Aber diese Art Dichtung fand wenig Verbreitung. Peire Guillem de Luzerna ist einer der ersten, der „Maria in Wendungen der Liebeslyrik gepriesen hat" und somit „die erste geistliche Parodie", wie es Lowinsky nennt, schuf. Seine Liebe zu Maria entspringt einer Abkehr von der höfischen Minne:

E lais me Dieus mon meils trobar aillors
E.m do tal joi que .m ten en alegratge!
E.l joi d amors torn en planhs et en plors!

Diese Art Dichtung sagte den Provenzalen viel besser zu. Während Giraut Riquier seine zwei ältesten Marienlieder von 1263 und 1273 noch im kirchlichen Stile schreibt (Wechssler), sind seine späteren Dichtungen Minnelieder auf Maria. Über

ihn sagt Lowinsky zutreffend: „Giraut zeigt sich hier als Vollender dessen, was im Ansatz schon früher versucht worden war. Heute erscheint diese Art von Marienlob fast wie eine Bankerotterklärung der provenzalischen Dichtkunst; zeugt sie doch von dem Unvermögen, dem neuen Gegenstande einen entsprechenden Ausdruck zu geben, von tiefem Unverständnis für die innere Form eines Stoffes.“ Hierher gehört außer den Italienern Lanfranc Cigala und Zorzi, vor allem der Schüler Girauts, Folquet von Lunel. Wie sollen wir es aufnehmen, daß man eigentlich nicht recht weiß, ob seine sechs Lieder an Maria oder an eine weltliche Herrin gerichtet sind? Die Späteren werden dichten wie er. Ganz klar wird uns das an den Statuten der Toulousaner Meistersinger, deren „Consistori del Gay Saber“ sich „notgedrungen dem Druck der Kirche fügen mußten.“ Wechssler sagt hier: „Ein Gedicht, das gegen die fides catholica verstieß, sollte verbrannt werden, und ein Preis sollte nur dem Lied zukommen, das sich auf die Liebe zu Gott und der Gottesmutter deuten lasse. Diese vorsichtige Formulierung und mehr noch die beigefügte Klausel lassen erkennen, wie wenig ernst von den Meistersingern im Grunde ihre ausschließliche Bevorzugung des Marienliedes gemeint war.“ Und Lowinsky fügt hinzu: „In solchen Grundsätzen lag nichts, was dem geistlichen Gesange förderlich sein konnte; sie forderten dazu heraus, die ererbten Phrasen der Minnelyrik zu noch abgeblaßteren, unpersönlichen Gebilden zusammenzuleimen, zur Übertreibung dessen, was Giraut Riquier und Folquet aus Lunel angebahnt hatten.“

Lowinsky schließt den ersten Teil seiner Abhandlung mit den Worten: „Die beiden bezeichneten Wege ist die Schuldichtung weiter gewandelt. Sie hat später die Allegorie in ihr Bereich gezogen . . ., aber keine neuen Formen des Ausdrucks mehr entwickelt, so daß sie vor dem leisesten Anhauch der Renaissance erbleichen mußte. Die Zukunft der geistlichen Dichtung Südfrankreichs lag nicht in den Versen jener biederen Kaufleute und Juristen, sondern in den Weihnachtsstücken des Volkes.“

Und was müssen wir nun abschließend sagen? Eigentlich etwas sehr Ähnliches wie früher hinsichtlich des Einflusses des Minnesanges auf die Marienlyrik Nordfrankreichs, daß nämlich dem Inhalt und auch der Form nach die meisten provenzalischen Marienlieder Minnelieder bleiben, ebenso wie die nordfranzösischen Marienlieder — trotz mancher Minnebe-

griffe und Minneliedformen — im Innersten Marienlieder geblieben waren. Die Unberührtheit der provenzalischen Marienlyrik von nordfranzösischen Auffassungen, Gestaltungen, Tendenzen beweisen am deutlichsten, wie wir sahen, die Consistori del gay saber. Das einzige, was an den ursprünglichen Minneliedern geändert wurde, waren einige Epitheta — und die Überschrift! Also eine sehr äußerliche Änderung.

So haben sich beide Dichtungen in dem, worin sie Ausdruck eines echten Gefühls waren, letzten Endes nicht beeinflußt. Denn im tiefsten gingen doch die neuen Marienlieder zu einer, wenn nicht mehr existierenden, so doch jedenfalls erträumten Herrin, mit der Maria bestenfalls gleichgesetzt wurde. Sie selbst, in ihrer eigentlichen Wesenheit, wurde darin weder besungen noch angebetet. Ja, Maria, so wie sie wirklich war und wie sie jedem wahren Verehrer erschien, wurde in diese „Marienlyrik" gar nicht aufgenommen. Sie blieb draußen stehen — als Überschrift. Aber wenn wir einen unzutreffenden Titel auf ein Buch drucken, verändern wir damit noch nicht das ganze Buch. Die wirkliche, ewig lebendige Maria ist also in dieser Art provenzalischer Marienlieder überhaupt nicht zu suchen; sie kam nicht daher und ließ sich nicht dahinein zwängen. Sie ließ ihre Gestalt nicht von den ihr Fremden nach dem Modell einer weltlichen Herrin zurechtschneiden — sie gab nur ihren Namen her. Den nordfranzösischen Dichtern aber, die sie zum ewigen Leben erweckt hatten, deren tiefster Sehnsucht sie entsprungen war, blieb sie auch später treu — die Miracles de Notre-Dame par personnages sind das beste Zeugnis dafür.

Wir dürfen trotzdem nicht ungerecht gegen die Provenzalen sein und ihnen etwa diese „Verwirrung der Gefühle", wie man es fast nennen könnte, zum Vorwurf machen. Hätte ein Volk, in dem etwas so Wunderbares und Erhabenes entstanden war wie der Minnesang, ein Volk, das eine so klassische Form für den Ausdruck seines innersten Lebensgefühls gefunden hatte, ein Volk, das eine Dichtung geschaffen hatte, die uns oft „zu den Sternen emporreißt" und vor der wir immer wieder wie andächtig staunen müssen — hätte ein solches Volk wirklich auch in der religiösen Dichtung Hervorragendes schaffen können? Nur da, wo Dichtung der Ausdruck des aus dem Innersten kommenden Gefühls, der zum innersten Wesen gehörenden Haltung ist, ist sie Dichtung, die wir ernst zu nehmen haben. Da, wo ein großes Gefühl die ganze Lebens-

anschauung bestimmt, hat kein anderes großes Gefühl mehr Raum. Und so war es in der Tat im Süden Frankreichs.

Bei einem Volk, dessen schöpferische Kraft ganz aus dem Eigenen kam, mußte jeder Zwang tödlich wirken. Manche stählen ihre Kräfte am Zwang, andere zerbrechen daran. Die provenzalische Kultur glaubte sich vor dem Untergang zu retten, indem sie der Form und den Begriffen, die der vollkommenste Ausdruck des provenzalischen Lebensgefühls gewesen waren, ein anderes Vorzeichen gab. Ein anderer Weg blieb nicht. Es war der einzige Ausweg vor der absoluten Kapitulierung, eine leise Hoffnung, sich vor dem Wesensfremden zu retten. Eine neue Form für dieses Fremde zu schaffen, was der eigenen Lebensanschauung gleichsam entgegengesetzt war — blieb von vornherein ausgeschlossen. Hätten die Provenzalen das fertiggebracht, müßten wir auch an der Echtheit ihres Minnesanges zweifeln! Der andere Weg, den zuerst einige Dichter gingen, eine Art Übertragung lateinischer kirchlicher Gesänge ins Provenzalische, konnte wohl der religiösen Stimmung dieser Einzelnen entsprechen, aber auf die Dauer unmöglich der einzige literarische Ausdruck des Kultes bleiben, der die Aufgabe hatte, den Minnedienst vollkommen zu verdrängen!

Es war wirklich ein seltsames Unterfangen, das eine Gefühl durch das andere „ersetzen" zu wollen! Das eigene, tiefeingewurzelte Gefühl konnten die provenzalischen Troubadours nicht preisgeben, denn in ihm sahen sie Sinn und Erfüllung ihres Eigensten und Persönlichsten, — das einzige, was sie tun konnten, war, eine neue Herrin zu wählen, eine noch fernere, wenn man will, aber eine Frau mit den Zügen aller früheren Herrinnen, um derentwillen sie gelitten und auf die sie vergeblich gewartet hatten, und die nun den Namen der Jungfrau Maria erhielt. — Doch was in ihrem Schlaf für Träume kommen mochten, vermögen wir nicht zu sagen.

Es muß hier betont werden, daß die Situation in Italien eine ganz andere war. Hier floß von vornherein himmlische und irdische Liebe ganz anders ineinander. Was in der Provence ein Ausweg war, und „faute de mieux" geschehen mußte, war in Italien eine natürliche und gewachsene Erscheinung. Nur in Italien konnte der dolce stil nuovo entstehen, dessen Dichter „die irdische Herrin nicht beseitigen, sondern sie zum Symbol erhoben, d. h. zur sinnfälligen Erscheinung und Offenbarung der Gottheit. Wer von ihnen die Herrin als ein göttliches Wesen verehrte, der verehrte in ihr Gott selber.

Die Frauenliebe war geheiligt, und tatsächlich mit der Gottesminne in eins gesetzt. Jedes Bedenken, vom kirchlichen Standpunkt war damit hinfällig geworden."[41])

Ein Letztes ist noch über die provenzalische Mariendichtung zu sagen: die meisten Dichter, die später Maria besingen, tun es in der Form, daß sie enttäuscht und müde von der Welt und ihrer früheren Herrin, nun zu einer besseren und steteren übergehen. Wir haben bereits drei Verse von Luzerna zitiert; sie mögen genügen. Genannt seien nur außer dem anderen Italiener, Lanfranc Cigala, Perdigo, Aimeric von Belenni, Bernart von Auriac, Guiraut Riquier, Folquet von Lunel.

Man mag zu den einzelnen Fragen stehen wie man will: eines wird man immer zugeben müssen: in der Provence war kein Raum für ein echtes und aus dem Herzen quellendes Besingen der Mutter Gottes. Nur im Norden, wo die heilige Mutter heimisch war, wo die Liebe zu ihr jahrhundertelang gewachsen war und nicht erst künstlich und treibhausmäßig hochgezüchtet zu werden brauchte, war Raum für eine echte und ernst zu nehmende Mariendichtung.

Über die lächelnde und die schmerzensreiche Mutter.

So kommen wir also wieder zu Gautier de Coincy zurück, der in jeder Hinsicht den Gegenpol zum Minnesang darstellt. Nicht war ihm die Liebe zur Gottesmutter durch Zwang auferlegt, nicht ist sie bei ihm aus enttäuschter Liebe zu einer anderen Frau hervorgegangen, sondern sie ist von Anfang an in ihm. Man könnte sagen, daß er sie vom ersten Tag an liebt, so wie das Kind seine Mutter vom ersten Tag an liebt. Die Liebe Gautiers zu Maria ist so elementar wie die des Kindes zur Mutter, sie ist so Ausdruck seines Lebensgefühls wie der Minnesang Ausdruck des provenzalischen Lebensgefühls war. Maria ist die Verkörperin seiner volkhaften Sehnsucht nach Geborgenheit, Schutz und Rettung. Wie wenig seine Vorstellung von Maria von Minnebegriffen berührt ist, werden wir später noch sehen. Vorläufig halten wir fest, daß sie bei ihm immer in Gestalt der lächelnden, liebenden, zärtlichen Mutter auftritt.

Wir sprechen immer von der „lächelnden Mutter". Erscheint sie ihm denn niemals als eine mater dolorosa, die selber Schmerz empfindet? Wir müssen diese Frage verneinen.

[41]) Wechssler, a. a. O., S. 447.

Gautiers Bild von Maria ist niemals verfinstert durch den Schmerz der mater dolorosa: Maria ist ihm immer die glückliche Mutter, die das Jesuskindlein lächelnd im Arme trägt. Seine Maria — so scheint es — wird nie zu Jesus sagen müssen: „Jetzt liegst Du quer durch meinen Schoß / Jetzt kann ich Dich nicht mehr / Gebären." Sie ist ihm gerade die ewig Gebärende, die ewig Leben schenkende, die ewig Freude bringende.

Man könnte erwidern, daß die mater dolorosa ein typisch italienisches Motiv ist. Denn ebenso wie die pathetische Darstellung der Passion Christi aus Italien stammt, kommt auch die Auffassung Marias als der schmerzensreichen Mutter von dort. Allerdings ist der hl. Franziskus der Vater, Erwecker und Schöpfer dieser Leidensmystik; aber vielleicht konnte nur in Italien eine solche Vorstellung aufkommen und eine solche Aufnahme finden. Denn letzten Endes hängt diese italienische Vorstellung mit der spezifisch südländischen Kraft des Sehens zusammen. Wie der Himmel und die Natur, so ist auch die Phantasie dieser Menschen von grellen Farben erfüllt und an Kontrasten reich. Für Erschütterungen jeder Art zugänglich und im tiefsten nach ihnen verlangend, konnten sie sich auf die Dauer mit einer lächelnden Mutter nicht begnügen. Ihre Augen wollten den ganzen Schmerz der heiligen Jungfrau kosten, nachdem sie sich jahrhundertelang an ihrer Freude gelabt hatten. So entstand die Pietà: nichts anderes war im tiefsten ihr Sinn und Zweck als die Erschütterung der Gemüter. Wie wenige werden auch schon damals fähig gewesen sein, das Leid der heiligen Mutter irgendwie mitzuerleben! Aber wenn irgendwo, so mußte das in Italien geschehen, wo eben einem Franziskus von Assisi der Anblick Christi am Kreuze zu einem so körperhaften Erlebnis geworden war, daß ganz Europa darüber in Staunen geriet. Und ein italienischer Franziskaner schrieb das berühmte Stabat Mater Dolorosa, dessen eine Strophe den Gedanken des Mit-Leidens mit Maria wunderbar wiedergibt:

Eia, Mater, fons amoris,
Me sentire vim doloris,
Fac, ut tecum lugeam!
Fac, ut ardeat cor meum
In amando Christum Deum
Ut sibi complaceam!

Man weiß, welchen Widerhall diese Sequenz Jacopone da

Todis fand, ein deutlicher Beweis für die verbreitete Sehnsucht nach einer mater dolorosa. Wäre diese Sehnsucht nicht bereits vorhanden gewesen, hätte wohl auch dieser Dichter niemals einen so vollendeten Ausdruck dafür gefunden. Den klassischen Ausdruck findet immer nur ein Gefühl, eine Strömung oder eine Idee, die bereits da ist: der Dichter ist nicht Schöpfer eines Gefühls und Vollender seines Ausdrucks zugleich. Der Widerhall, den eine Dichtung findet, ist der deutlichste Beweis für das vorherige Bestehen, wofür sie die klassische Form findet. So haben wir uns wohl im Italien des 13. Jahrhunderts eine Art Kult der mater dolorosa vorzustellen.

Dem Frankreich des 12. und 13. Jahrhunderts jedoch bleibt die mater-dolorosa-Vorstellung im allgemeinen völlig fern. Und doch finden wir eine Ausnahme in Ernaud de Chartres, der im 12. Jahrhundert lebte. Er sagt sehr schön: „Quod in Carne Christi agebant clavi et lancea, hoc in mente ejus compassio naturalis et affectionis maternae angustia." Und: „Omnino tunc erat una Christi et Mariae Voluntas unumque holocaustum offerebant Deo: haec in Sanguine Cordis, hic in Sanguine Carnis." Gerade er soll uns ein Beweis dafür sein, daß ein Begriff wie „italienisches Motiv" gar nichts aussagt. Wäre dem nicht so, wäre in der Tat die Frage, warum Maria unserem Gautier keine mater dolorosa ist, überflüssig gewesen. Da wir nun aber einen Franzosen des 12. Jahrhunderts so sprechen hören, ist immerhin die Frage berechtigt, warum einem Gautier de Coincy, der uns Maria in den mannigfaltigsten Gestalten zeigt, niemals der Gedanke gekommen ist, daß die Mutter Gottes selber so tiefen Schmerz gelitten hat.

Es scheint uns, daß die Voraussetzungen zum Erleben einer mater dolorosa ganz spezifische sein müssen. Wir fanden in Italien einen Boden, der besonders günstig schien für die Gestaltung einer solchen Erscheinung. Aber im tiefsten Grunde ist das Erleben der mater dolorosa etwas, was jenseits liegt von Raum und Zeit. Ernaud de Chartres hat die ergreifende Wirklichkeit dieser Maria geschaut und ihr einen erhabenen Ausdruck verliehen, ohne Italiener zu sein und ohne in einem der Jahrhunderte zu leben, wo auch in Frankreich die schmerzensreiche Mutter Aufnahme fand. Es mag für eine psychische Erscheinung mehr oder minder günstige Voraussetzungen geben, aber schließlich gilt doch immer nur der Satz: Spiritus flat ubi vult. Vor allem müssen die seelischen

Voraussetzungen für ein bestimmtes Sehen der Erscheinungen vorhanden sein, und es ist nicht alles damit erklärt, wenn man einen Dichter landschaftlich und zeitlich irgendwie einordnet.

Warum waren nun solche psychischen Voraussetzungen bei Gautier nicht vorhanden? Erstens sehnte er sich nicht wie jene Südländer nach einer tiefen Erschütterung durch die Sieben Schmerzen der heiligen Mutter. Erschüttert zu werden war ihm kein seelischer Wertbegriff. Zweitens aber war ihm das Verlangen fremd, im Übermaß einer Qual von der schmerzensreichen Mutter verstanden und getröstet zu werden; und gerade die, deren Qual grenzenlos ist, wenden sich an die Maria, die, das Schwert im Herzen, mit tausend Schmerzen, zu ihres Sohnes Tod aufblickt. Aber Gautier kennt kein übergroßes Leid, weil er letzten Endes diese unsere Welt überhaupt nicht ernst nimmt. Zwar war die Welt böse und schlecht, die Menschen taugten nichts und lebten in luxure, es gab Krankheit, Armut und manches Leid — aber über all dies half zuletzt doch die lächelnde Vierge dorée hinweg! Hinzu kommt ein drittes. Wir werden durch die ganze Arbeit hindurch zu zeigen versuchen, wie das Verhältnis Gautiers zu Maria das des Kindes zur Mutter ist. Das K i n d will im Grunde gar nicht wissen, daß die Mutter leidet. Eine Mutter, die des eignen Schmerzes voll ist, paßt gar nicht zu der Vorstellung des Kindes: sie ist es doch immer, die s e i n Leid in sich aufnehmen soll — wie hätte sie dann Raum für das eigene? Erst wenn das Kind reifer wird, ist es fähig, die Tränen und Schmerzen der Mutter zu sehen — und wie selten ist auch das reife Kind imstande, die Qual der Mutter zu teilen! Gautier gehört nicht zu diesen reifen Kindern. Gautiers Mutter Maria lächelt, und kennt keinen eignen Schmerz: sie ist einzig und allein für ihre Kinder da. Ihre Kinder rettet und segnet sie, ihren Kindern schenkt sie Schutz, Beistand und unendliche Freude. Für ihre Kinder tut sie Wunder und spricht mit Gott, dem Herrn. Und so gibt ihr Gautier in seinen Mirakeln

die Gestalt der Dulcis Mater Maria.

Wir veröffentlichen im Anhang eine Legende, aus der klar ersichtlich wird, daß Gautier immer wieder zu „mütterlichen" Vorstellungen zurückkommt. „Comment Nostre-Dame fu ferue d'un quarrel au genoil" ist sie überschrieben. Sie enthält in der Poquetschen Ausgabe zahlreiche Fehler und ist auch da schwer zugänglich; deshalb soll sie hier abgedruckt werden.

Wenn wir uns heute vorstellen, daß weiblich-göttliche Hilfe den Kampf gegen den Feind unterstützt, müssen wir wohl immer an Pallas Athene oder Jeanne d'Arc denken. Es ist die jungfräuliche Herrin, die uns Mut, Kraft und Heldengröße gibt, die uns anspornt und aufruft: und wir sind fern davon, ihr Kindesgefühle entgegenzubringen.

Bei Gautier ganz anders. Maria ist die Mutter, die ihr Kind schützt. Mit dem Jesuskindlein auf dem Arm — so wird sie auch in der betreffenden Miniatur dargestellt — verteidigt sie ihr Kind vor dem Feinde. Es ist unrichtig, wenn Becker in seiner Dissertation sagt, daß hier „das feige Benehmen eines Kriegers, der sich auf dem Wall hinter dem Marienbilde verbirgt, bemerkenswert ist." Vor der Mutter verschwinden Begriffe wie Feigheit oder Heldengröße. Ihr Kind zu retten, darauf kommt es ihr allein an. Der Krieger wird hier zum hilflosen Wesen, das sich hinter der Mutter verbirgt, in dem festen Glauben, daß ihm da nichts geschehen kann. Ganz deutlich wird die Auffassung Marias als Mutter am Schluß der Legende. Es häufen sich die Bilder, die aus dem Mutterbereich kommen. Die Legende klingt aus in einer Aufforderung, Maria „tempre et tart" zu dienen, da derjenige, der sich hinter ihren Flügeln verbirgt, keinen Pfeil und kein Geschoß mehr zu fürchten habe. — Wer sich in Marias Nähe verbirgt, ist unter einem „riche tapiz" geborgen. — Wer sich in ihren Schatten stellt, ist gut überschattet; denn der altböse Feind (anemis) kann dem nichts anhaben, der sich in dem Schatten jener beschattet, die Jesus unter ihrem Herzen beschattete.

In dem letzten Bild ist die Muttervorstellung wieder ganz deutlich geworden. — Es muß gerade an Hand dieses Beispiels noch einmal gesagt werden: in den Liedern mochte sich Gautier begnügen, Maria zu „preisen", in den Mirakeln schenkt er ihr lebendigste Gestalt; das Zentrum dieser Gestalt ist das Mütterliche.

Wir werden dies an verschiedenen Beispielen zeigen; denn diese eine Legende kann keinen genügenden Beweis dafür liefern. Fragen wir uns nun, als was Maria in den Mirakeln erscheint, nicht, als was sie angeredet wird, so ergibt sich folgendes: Maria heilt die Kranken, sie ist also die Aerztin. Sie ist der Schutz gegen den Feind. Sie verteidigt ihre Kinder gegen den strengen Richter und ist die Rechtsanwältin. Sie rettet vor dem Feuer, vor dem Sturm auf dem Meere, also vor jeder Gefahr. Sie belohnt und sie straft, dem Gläubigen schenkt sie ihre Gnade und manches Geschenk, den Ungläu-

bigen oder Untreuen schickt sie ins Verderben — und da, wo sie auf Besserung hoffen kann — schilt sie ihn wenigstens einmal aus, um ihn auf diesem Wege zu bekehren. Lohn und Strafe beziehen sich sowohl auf die himmlische als auch auf die irdische Welt. Von den Menschen aber verlangt sie nichts anderes als Liebe, die sich vor allem im Gebet ausspricht.

Im wirklichen Leben nun ist die Mutter das alles, als was Maria in den Mirakeln erscheint, und das ist gerade das Wunderbare an ihr. Die Mutter pflegt das kranke Kind, sie verteidigt es gegen jeden Angriff, sie rettet es vor Gefahren, sie belohnt und straft es und verlangt nur das eine von ihm: die Gegenliebe. Es könnte so aussehen, als hätten wir das nur alles so konstruiert, und doch ist es nicht so.

Denn wenn ein Dichter in seinem Werk irgend ein Wesen gestaltet hat, dann gibt es nur zweierlei Möglichkeiten, diese Gestaltung zu beurteilen: Entweder nimmt man wirklich an, daß sie aus einer Grundvorstellung erwachsen ist, durch die man dann alle einzelnen Züge zu erklären hat, oder man nimmt an, daß eine solche Grundvorstellung überhaupt nicht existierte und daß dem Dichter das betreffende menschliche oder göttliche Wesen „alles zugleich" war. Wir glauben aber nur dann an die Möglichkeit, daß einem das darzustellende Wesen „alles zugleich" ist, wenn ein wirkliches Grundgefühl vorhanden ist. Ohne ein solches Grundgefühl gewinnt wohl auch nie ein Wesen wahrhafte Gestalt. Wie alles, was in der Welt geschaffen wird, letzten Endes nur aus Liebe entsteht, so müssen auch literarische Gestalten aus Liebe geschaffen werden, um Leben zu erhalten. Die Liebe aber ist zuerst nur eine — und wird erst dann tausendfältig. Aus der Einheit wird die Mannigfaltigkeit geboren. Wer für den geliebten Menschen nicht zuerst e i n Gefühl gehabt hätte, aus dem dann tausend andere strömten, könnte sagen, daß er die Liebe überhaupt nicht kennt. Wer deshalb von einem Dichter annimmt, daß ihm das besungene Wesen „alles zugleich" war, ohne daß er ein Grundgefühl dafür hatte, muß somit zugeben, daß jener Dichter überhaupt kein Gefühl für die gestaltete Persönlichkeit hatte, und daß er infolgedessen kein Dichter war. Das aber ist das besondere bei einem Urgefühl, daß es durch seine elementare Kraft alles andere mit sich reißt, daß es der Ozean ist, der alle Ströme in sich birgt. So scheint uns die Liebe Gautiers zu Maria einem Ozean zu gleichen, und dieser ist der Ozean der Kindesliebe. Die Ströme, die er in sich aufnimmt, sind alle anderen Gefühle, die sonst vielen gehören, der Familie, der

Geliebten, den Freunden. So ist seine Sohnesliebe oft leidenschaftlich und stürmisch, oft erhaben und ruhig, und oft wieder mit Zärtlichkeit und Innigkeit durchtränkt. Denn auch der Ozean kennt Stürme und erhabene Ruhe, dunkle Farben und süße Bläue, schäumende Wellen und glatte Flächen. Und beide sind unendlich tief, unerschöpflich und vielfältig, im Grunde aber immer sich selber gleich. Alle Gefühle, deren ein Mensch nur fähig ist, läßt Gautier in der einen großen Sohnesliebe münden. Die vielen Rollen, die er Maria spielen läßt, erwachsen alle aus der Mutterrolle; wir haben es vorhin angedeutet. Aber wir müssen es jetzt an einigen Beispielen verdeutlichen.

In einem der Mirakel ist der Kleriker im Begriff zu heiraten; Maria ist tief gekränkt:

Di moi, di moi, tu qui jadis
M'amoies tant de tot ton cuer,
Por coi m'as tu jetee puer?
Di moi, di moi, ou est donc cele
Qui plus de moi bone est et bele?
Puis qu'a si bele me tenoies
En m'antiene qu'ore disoies,
Por coi m'as tu tant abaissïe
Que por une autre m'as laissïe?
Et ne sez tu certainement
Que vivre doivent chastement
Et tuit li clerc et tuit li prestre
Et mi ami doivent tuit estre?
Por coi, por coi, las durfëuz,
Las engingnié, las decëuz,
Me lais por une lasse fame
Qui sui do ciel röine et dame?
Et ne fez tu trop mauvès change,
Quant tu por une fame estrange
Me lais, qui par amor t'amoie
Et ja ou ciel t'apareilloie
En mes chambres un riche lit,[42])
Por couchier t'ame a grant delit?
Trop par as faites granz merveilles,
S'autrement tost ne te conseilles.

[42]) Unser Manuskript hat hier fälschlich (also zweimal) a grant delit; fr. 25 532 gibt „un riche lit."

Ou ciel sera tes liz deffaiz,
Et en la flame d'enfer faiz.
f° 189, r° a, V. 26 — (637, 284).

Die Art, wie hier von dem Bereiten des Bettes gesprochen wird, hat unserer Meinung nach etwas außerordentlich Zartes und Keusches. Es ist nicht die Braut, die dem Geliebten das Lager bereitet, auf dem sie nun eins mit ihm werden soll — es ist die Mutter, die liebevoll und zärtlich dem geliebten Kind ein schönes Bett zurechtgemacht hat und nun gekränkt ist, daß es nicht kommt, darin zu schlafen. Und empfindet im Leben die Mutter nicht auch einen geheimen Schmerz, wenn sie sieht, daß ihres Sohnes Liebe, die bisher nur ihr gehörte, plötzlich auf eine andere Frau übergeht? Das Bett ist hier das Symbol des Ruhefindens in der himmlischen Liebe zur Mutter Gottes, nicht das Symbol des mystischen Einswerdens mit ihr. Das beweist am besten die Drohung, daß sie das liebevoll aufgebaute Bett wieder auseinandernehmen und in der Hölle aufstellen wird, wenn er nicht zur Besinnung kommt. So kann nur eine Mutter zu ihrem Kind sprechen. Das kann die „himmlische Braut" nicht sagen. Sie könnte wohl sagen: „tes liz sera deffaiz." Aber nicht: „tes liz sera en la flame d'enfer faiz." Da das Bett bei ihr das Symbol der Vereinigung der Seele mit ihr wäre, würde es wo anders „hingestellt" als solches seinen Sinn verlieren. Das Einswerden existiert nur im Himmel; in der Hölle herrschen ganz andere Begriffe. Sie konnte wohl sagen: wenn du die Vereinigung mit einer irdischen Frau dieser himmlischen vorziehst, nehme ich das Bett, was ich für dich gerichtet hatte, wieder auseinander; aber außerhalb des Himmels, in der Hölle, hätte s i e ihm kein Lager errichtet.

In einem anderen Mirakel wird die Heilung eines Klerikers durch die Milch der Mutter Gottes erzählt:

Atant s'abaisse seur le lit
Molt sadement par grant delit.
De son doz sain trait sa memele,
Qui tant est douce, sade et bele,
Si li bote dedenz la boche,
Molt docement par tot li toche,
Et l'arose de son douz lait.
Atant s'en va, dormant le lait;
Tot maintenant s'est esveilliez.
f° 38, r°b, V. 3 — (344, 139)

In einer dieser verwandten Erzählung heißt es:

Atant de son savoreus sain,
La doce dame, la piteuse,
Trait sa memele savoreuse,
Se li bote dedenz la boche,
Et puis molt docement li toche
Par sa doleur et par ses plaies.
fº 82, vºb, V. 14.

Wie anschaulich ist hier Maria als Mutter geschildert! Zärtlich klingt es, wie sie sich über sein Bett beugt und wie sie ihm die süße Mutterbrust „bote dedenz la boche". Wie plastisch und wahr ist das Bild!

Natürlich ist die Heilung durch die Milch Marias ein weit verbreitetes Motiv. Wir finden eine ganz ähnliche Geschichte bei Adgar, bei dem die entsprechenden Zeilen lauten:

Veraiement li ert avis (sc. dem Chapelain)
Ke la Dame de paräis
Prist ses mameles de son sein,
Si enrusa sun chapelain,
E sur sa buche et sur ses plaies,
Ki erent horribles e laies.
Com ele aveit ço fait . . .
69, 85 (Neuhaus).

Die Vorstellung, die Adgar und Gautier von Maria haben, ist vielleicht letzten Endes eine sehr ähnliche. Aber der eine macht uns handgreiflich deutlich, als was er Maria in sich erlebt, der andere, kühler und karger von Natur, läßt es uns kaum ahnen. Nur das „enruser" oder „aroser", wie Gautier sagt, haben beide gemeinsam. Wo bleiben bei Adgar all die zärtlichen Prädikate für die „memele"? Wo ist die „süße Milch" der heiligen Mutter, wo die rührende Tätigkeit des „boter dedenz la boche"? Deshalb besagen Begriffe wie „verbreitetes Motiv" gar nichts. Und doch ist es nicht unsere Absicht, zeigen zu wollen, daß Gautier eine ganz außergewöhnliche und persönliche Auffassung von Maria hatte, sondern wir wollen ihn gerade in seine Zeit und in sein Volkstum mitten hinein stellen, und immer wieder betonen, daß er einer im Volk lebenden Gestalt, dank der dichterischen Kraft seines Sehens und dank seinem lebendigen Herzen, ein neues „literarisches" und somit unsterbliches Leben in seinen Mirakeln geschenkt hat. Denn wo blieben all die wunderbaren Gestalten, die ein so wirksames und tätiges Leben im Volke führen, nicht

nur Maria, sondern auch die Heiligen, nicht nur die Heiligen, sondern auch alle lebendig empfundenen Allegorien, — wenn sie nicht die Dichter durch die literarische Gestaltung für immer in ihren Werken festgehalten hätten?

Die Kunst Gautiers ist vor allem Reproduktion, die Kunst eines Malers oder Bildhauers. Deshalb griffen wir oft mit Absicht zu Ausdrücken der bildenden Kunst, wenn wir von ihm sprachen. Denn Gautier läßt in die lateinischen Vorlagen die volkgewachsene und von ihm neu erlebte Maria einströmen, wie der Maler dem vor ihm stehenden Modell den Ausdruck und die Farbe gibt, die er darin sieht. Deshalb ist auch die Frage nach Gautiers Verhältnis zu den lateinischen Originalen unwesentlich — ein Blick in Mussafias Buch genügt, um zu sehen, wie sehr er sich schon allein quantitativ von seinem Original entfernt. Bereits der Quantitätsunterschied zwischen Original und Gautierscher Fassung verrät eine grundsätzlich verschiedene Einstellung. Gautier ist der belehrende, bekehrende, vom heiligen Feuer ergriffene — die Originale sind berichtend und fast tendenzlos, wenn auch nicht immer frei von Ergriffenheit.

In dem Mirakel „Du riche homme et de la povre viellette" stehen Verse, die uns die mütterliche Geste Marias besonders veranschaulichen. Der reiche Mann und die arme Frau liegen in gleicher Stunde im Sterben. Der Priester zieht es vor, eher dem Reichen, von dem er Lohn erhofft, in dieser Stunde beizustehen als der alten Frau, die eine der Ärmsten ist. So empfiehlt sich die arme Sterbende der Mutter Gottes. Maria steigt mit 12 Jungfrauen vom Himmel herunter und begibt sich „sus le chevez la povre fame / qui por la mort sue et travaille." Nun sagt Gautier mit wunderbar dichterischer Schlichtheit:

La Mere Dieu d'une töaille
Qui blanche est plus que fleur de lis,
La grant süeur d'entor son vis
A ses blanches mains li essuie ...[43])
f° 48, v° a, V. 4 — (434, 228).

Kein Epitheton kann so deutlich sagen, als was Gautier Maria empfand. Das zärtliche Kindesgefühl zur Mutter, die immer für das Kind da ist, wenn es sie braucht, wird deut-

[43]) Vergleichen wir nur dies eine Mal die lateinische Vorlage!
Haec cum bis sex astans virginibus
Linteolum tenens in manibus
Egre vultum mundat a sordibus.

licher als durch hundert lyrische Namengebungen in diesen einfachen vier Zeilen, in denen das Mütterliche Marias in den allerzartesten Farbtönen zum Ausdruck gebracht wird.

Die Mutter verlangt wohl des Kindes Liebe und Dienst; aber allzugroße Demut oder gar Hörigkeit ihr gegenüber weist sie zurück. In dem Mirakel „Du sacrestain que Nostre-Dame visita" wird von einer Traumvision dieses „sacrestain", in der er die Mutter Gottes schaute, berichtet. Er kann sie garnicht genug betrachten. „... si volentiers regardoit / La Mere Dieu que touz ardoit / De son riant vis remirer." Schließlich hat er nur noch den einen Wunsch, ihre heiligen Füße küssen zu dürfen, aber:

Nostre Dame sainte Marie
Riant li dist: „Je ne weil mie,
Biau douz amis, que ja atouche
A mes piez ta sainte de bouche
Qui tantes foiz m'a salüee;
Mais en ma face colouree,
Biaus douz amis, me siet et plest
Que ta bele bouche me best."

(337/162).

Es spricht hier nicht die Herrin, die Demut und Unterwürfigkeit verlangt, sondern die Mutter, die von ihrem Kinde zärtlich geliebt werden will. Gautier entwirft uns da ein Bild rührendster „tendresse". Maria beugt sich über das Bett ihres Kindes und läßt sich unter Tränen die rosigen Wangen küssen, bis das Kind von Ergriffenheit überwältigt, ihr schluchzend zu Füßen fällt.

Gelegentlich ist die Liebe Marias zu ihren Kindern so übersteigert, daß sie deren Fehler völlig übersieht. Diejenigen, die ihre Getreuen „gerechterweise" zu strafen sich anmaßen, werden barsch zurechtgewiesen. Und wie oft ist auch die irdische Mutter in dieser Weise in ihre Kinder verliebt! In der Legende „Du moine que Nostre Dame resuscita qui estoit péris par son péchié" werden in diesem Sinne die Teufel hart angefahren:

„Lou enragié, sauvages bestes,
Coment vos monta il es testes,
Qu'osastes faire tel outrage,
Tel desverie ne tel rage,
Que vers celui tendistes main
Qui tant me servoit soir et main,

Et tantes foiz par boen corage
S'agenoilloit devant m'image?"
f° 88, r° a, V. 23 — (467, 247).

Wir glauben, daß man nicht erst an das Lehnsverhältnis zu denken braucht, um dieses Auftreten der Mutter Gottes zu begreifen.[44]) Wir glauben, daß in dieser Art ein „suzerain" nicht für seinen „homme lige" eintrat. So steht nur eine Mutter für ihre Kinder ein, einen solchen Eifer und eine so entwaffnende Überredungskunst bringt nur die Mutter für ihre Kinder auf. Gerade das Affektische an der Rede Marias ist rein mütterlich und weiblich.

Ähnlich mütterlich wie in dem Mirakel „Comment Nostre-Dame fut ferue d'un quarrel au genoil" ist das Auftreten Marias in der Erzählung „Comment Nostre Dame deffendi la Cité de Constantinnoble." Hier ist es nicht mehr ein Bildnis Marias, sondern sie selbst, die den Belagerten zu Hilfe eilt. Sie steigt vom Himmel herab, in einen wunderbaren Purpurmantel gekleidet und verbreitet einen himmlischen Glanz; in ihrer Begleitung sind hunderttausend Engel. So verteidigt sie die Stadt:

D'un des cornuns de son mantel
Cele dame grant et planiere
Deffent la vile en tel maniere,
Grever n'i puet nus ne maufere,
Tant i sache lancier ne trere.
Des granz labes pesanz et fieres,
Que jetant vont ces granz perrieres,
Cele röine glorieuse,
Cele grant dame merveilleuse,
En son mantel reçoit les cous
Et rebondist la pierre entr'ous.
f° 141, v° a, V. 24 — (420, 140).

Nur die Mutter wehrt das Feindliche von ihrem Kinde ab und nimmt es auf sich; ein so plastisches Bild konnte nur aus der mütterlichen Vorstellungswelt kommen.

Aber Maria ist nicht immer die „blinde" Mutter; sie ist auch bisweilen streng gegen ihre Kinder. So in dem berühmten „Miracle Saint-Théophile". Nachdem Theophil vierzig Tage und Nächte gefastet und gebetet hat, erscheint sie ihm endlich, aber nur, um ihm bittere Vorwürfe zu machen:

[44]) Ahsmann, a. a. O., S. 87.

Di, va, fait ele, renoiez,
Coment ies tu si faunoiez
Que tu le haut Segneur apeles
Que j'alaitai de mes mameles?
Ne moi ne lui por quoi reclaimes,
Quant tu ne l'un ne l'autre n'aimes?
Ta püanz boche orde et glüeuse
Coment est si presoncïeuse
Que moi ne lui apeler ouse?
Di moi, coment serai tant ose
Que mon doz fil depri por toi,
Quant as guerpi et lui et moi?
Trop as presoncïeus corage,
Quant au dëable as fet homage,
Se tu cuides qu'aidier te doie!
Cuides tu donques que je soie
Si sofranz et si debonaire,
Mes anemis doie bien faire?

f° 11, r° b, V. 17 — (50, 941).

Aber schließlich wird Maria von der Aufrichtigkeit seiner Reue überzeugt und möchte ihm verzeihen. Da ist Gautier kein Wort. kein Name und kein Bild schön und edel genug, ihre Güte zu preisen:

La haute Dame glorïeuse,
L'umble pucele et la piteuse,
La douce virge sainte et digne,
La debonaire, la benigne,
Cele en cui sort totes pitiez,
Tote douceurs, tote amistiez,
Cele qui est la droite adrece,
Qui toz les pech[ë]eurs adrece,
Cele qui est la droite voie
Qui toz les desvoiez avoie,
Cele qui est toz li conforz
De toz foibles et de toz forz,
Cele qui tant est clere et fine
Qui tot le monde renlumine,
Cele qui est de si haut estre
Que dou ciel est porte et fenestre,
Cele qui est tant debonaire
C'on nel puet dire ne retraire,
Cele qui est plus emmielee

Que noveaus miez en fresche ree,
Quant voit le las qui s'umilie,
Qui tant l'apele et tant la prie,
Qui tant gemist et qui tant pleure,
De lui s'aprime sanz demeure ...

Aber Maria ist doch nur unser aller Mutter, weil sie Christus geboren hat. Das heilige Ereignis ihres Lebens, durch das sie zur Mutter Gottes wurde, wirkt ewig in ihr fort. Alles, was sie ist und vermag, alle ihre Vorstellungen wurzeln in dieser heiligen Geburt. Überaus schön sind die Worte, die Gautier Maria im Miracle „De la Nonnain a cui Nostre Dame abreja son Ave Maria" in den Mund legt. Eine Nonne hatte die fromme Gewohnheit, 150 Ave Marias täglich zur Mutter Gottes zu beten, wodurch das Gebet ein wenig überstürzt und oberflächlich wurde. Maria steigt zu ihr herab, um ihr zu sagen, sie möge doch lieber nur fünfzig Ave Marias beten, aber mit Andacht; denn gerade dieses Gebet sei ihr besonders lieb.

Suer, cist saluz m'est si tres beaus
Que tos jorz m'est frais et noveaus.
Qui de boen cuer le me pronunce
Tot aussi grant joie m'anunce
Com fist Gabriel li archangres,
Quant me dist que li rois des angres
S'äumberroit en mes sainz flans;
Frais et noveaus m'est en toz tans,
Quant vient a Dominus tecum,
Tant m'est sades et de doz son
Qu'il m'est avis qu'en mon saint ventre
Sainz Esperiz derechief entre;
Au cuer en ai si tres grant joie
Qu'il m'est avis qu'ençainte soie,
Si com je fui quant mes doz pere
Dagna de moi faire sa mere,
Si grant lëesce au cuer m'en toche
Que nou saroit raconter boche.
f° 61, r° b. — (484, 75).

Wenn Gautier selber von Maria spricht oder andere Menschen zu oder von ihr sprechen läßt, kann es scheinen, als habe Maria bereits Bedeutung und Erhabenheit durch sich selbst; die Vorstellung von ihrem Sohn wird oft ganz zurückgedrängt. Aber wenn Gautier Maria selbst sprechen läßt, tritt die innige Verbundenheit mit ihrem Sohn wieder hervor und

sie fühlt sich nur noch als das Werkzeug Gottes. So wird auch ihre humilité oft gerühmt. Diese Verbundenheit mit Christus sehen wir z. B. an der angegebenen Theophilusstelle — Gautier nennt sie auch im folgenden „humble pucelle". Wir sagten einmal, daß Maria für Gautier die „Immer-Gebärende" ist; hier hätten wir fast eine Belegstelle dafür. Diese Art ewiger Mutterschaft, wie sie in den soeben zitierten Versen zum Ausdruck kommt, rührt uns wunderbar an.

Wir glauben gezeigt zu haben, daß Gautiers Grundvorstellung von Maria die der Mutter ist. Aber warum gebraucht er in seinen Mirakeln den Namen „Mere" seltener als „Nostre-Dame", „Dame" usw.? Überzeugen wir uns zuerst an einigen Beispielen von dieser Tatsache. In dem hier abgedruckten Mirakel „Comment Nostre Dame fut ferue d'un quarrel au genoil" haben wir folgende Verteilung:

V. 3 Mere au roi
9 Nostre Dame
14 Nostre Dame
21 Mere Deu
40 Mere Deu
48 Doce Dame, Sainte Marie
52 Dame
55 Bele, doce Dame
59 Nostre Dame
97 Ma Dame Sainte Marie
117 Nostre Dame
125 La Mere Deu
182 La Mere Deu

Wir haben hier acht Mal die Bezeichnung „Dame" und „Nostre Dame"; nur fünf Mal wird Maria „Mere" genannt.

In dem Mirakel „Du riche homme et de la povre vieillette" wird sechzehn Mal „Dame" und „Nostre Dame" gesagt; nur neun Mal „Mere".

V. 1 Nostre Dame
40 Nostre Dame
119 Nostre Dame
165 Doce vraie Mere
167 Mere Deu
225 Nostre Dame
228 Mere Deu
236 Nostre Dame Sainte Marie
239 La Mere Deu
253 Nostre Dame
267 La Mere Deu
269 Ma Dame Sainte Marie
270 Dame
272 Nostre Dame
282 La sainte Dame
284 Nostre Dame
318 Nostre Dame
332 Ma Dame Sainte Marie qui Dame est du ciel et de terre
348 La Mere Deu
364 Nostre Dame
375 Sa doce Mere
385 La Mere au haut Roy
479 Mere Deu
492 Nostre Dame

Wenn die Bezeichnung „Nostre Dame" und „Dame" häufiger zu finden ist als „Mere", so mag der Grund darin zu suchen sein, daß die einfache Vorstellung der Mutter, die hier zugrunde liegt, durch jenes bernhardinische „Nostre-Dame" gleichsam erhöht wurde. Denn Maria bedeutete ja die Steigerung bis ins Unendliche des Begriffes „Mutter" überhaupt. Die Benennung „Nostre Dame" bedeutet in der Dichtung dasselbe, was die Krone auf den Statuen der heiligen Jungfrau bedeutete.

Wir sagten früher einmal, daß wir nicht feststellen können, ob Gautier selbst gewußt hat, als was ihm eigentlich Maria erschien. Es ist wirklich möglich, daß sie ihm als die Herrin erschien, die alles vermochte, und für die kein Ding unmöglich war. Aber letzten Endes strömen doch alle „matriarchalischen" Kulturen, wie der Name sagt, aus der mütterlichen Vorstellung. Der Holländer van Ginneken[45]) führt auch die Wirkung der Reden des hl. Bernhard darauf zurück, daß dies Jahrhundert durch eine „Renaissance littéraire de la culture matriarcale néolithique de l'Europe préhistorique" gekennzeichnet ist. Die in unserem Text auf S. *22* angegebene Stelle scheint uns auch Gautiers Vorstellung von Maria ganz eindeutig erkennen zu lassen. Was nun auch bei ihm bewußt gewesen sein mag: d a r g e s t e l l t hat er uns jedenfalls Maria als die göttliche, alles vermögende Mutter.

Man könnte von Gautiers Auffassung der Jungfrau Maria das sagen, was Benrath über die Anschauung Damianis und Anselms gesagt hat: „Anselm bezeichnet im Verein mit Damiani den höchsten Punkt, auf welchen dogmatisch betrachtet, die Marienverehrung im Mittelalter gestiegen ist. Maria soll eintreten für ihre Verehrer bei Christus selbst, denn die richterliche Tätigkeit bleibt dem Sohne; von seinem Bilde werden die Züge des mitfühlenden, erbarmungsreichen Erlösers weggewischt und auf Maria übertragen, die nun als Vermittlerin zwischen dem Menschen und dem gedacht wird, der doch gekommen ist, um als einziger Mittler uns zum Vater zurückzuführen."[46])

Wenn wir diesen Vorgang aber rein historisch betrachten, so müssen wir uns sagen, daß zu der Vorstellung, die man bis ins 12. Jahrhundert von Christus hatte, das Milde und Sanfte überhaupt nicht paßt. Es war der liturgische, byzantinische Christus-Rex, der triumphierende Christus, der noch am Kreuze eine leuchtende Krone trug. Das Menschliche, Leidende

[45]) Nach Ahsmann, S. 30.
[46]) Nach Wechssler, a. a. O., S. 301.

trat vollständig zurück hinter dem Göttlichen, Majestätischen, Erhabenen. Die menschlichen Züge hatten keinen Raum in diesem Bilde. Aber man sehnte sich — wie wir oft betont haben — nach warmer Menschlichkeit, nach sanfter, milder Nähe: und fand sie in Maria. So wurde Maria nun mit all den Zügen beschenkt und begabt, für die in Christus kein Raum mehr gewesen war, und die er früher einmal, vor vielen hundert Jahren, besessen hatte. Christus ließ man das ausgesprochen Männliche: das Richtende und Gerechte, das Herrschende und über alles Erhabene, und letzten Endes die trennende Distanz. Maria erhielt das ausgesprochen Weibliche: das Vermittelnde und Parteiliche, das Mütterliche und Zärtliche, und die verbindende Nähe. Das Herrschende und Entfernte aber ist das männliche Prinzip; so wurde aus Gott-Christus und Gott-Vater doch nur wieder Gott der Herr; das Vermittelnde und Immernahe ist das weibliche Prinzip; so wurde aus der Mutter Gottes und der himmlischen Königin doch zuletzt die göttliche Mutter der Menschen. Das Weibliche und das Mütterliche sind im tiefsten eins; das Männliche und das Herrschende sind ebenfalls eins. So muß das Volk empfunden haben; sonst hätte es Maria nicht mit all den wunderbaren und mütterlichen Zügen beschenkt. Christus, der Erlöser, war gerade durch seine über alles erhabene Tat den Menschen letzten Endes irgendwie fremd und unheimlich geworden; erschüttert, aber doch verständnislos stand man vor dieser Tat. Sie hob Christus über alles menschliche Verstehen hinaus. Er, der gerade durch seine Menschwerdung den Menschen hatte näherkommen wollen, wurde ihnen durch seine „allzugöttliche" Tat doch bald wieder fern. Und gerade das „Menschliche" an ihm, durch das er ihnen hätte ewig nahe und verständlich bleiben können, nahmen sie ihm fort und schenkten es seiner Mutter. Er blieb immer noch die letzte Instanz in allen Fragen — sie aber war der Weg zu dieser letzten Instanz, und ohne sie gab es überhaupt keinen Weg mehr zu ihm. Ohne sie stand man hilflos da, im Leben und im Tode, vor den Menschen und vor Gott. Sie ist „la rive et li drois pors, qui tous les douz depors aporte, et qui dou ciel est pons et porte".[47]) Sie wird auch beim Jüngsten Gericht die Sache ihres Sängers Gautier de Coincy verteidigen:

La Mere Deu veille estre au saut
Qui m'ame gart se nus m'asaut.

[47]) Poquet, 20, 10.

Legierement pourrai plaidier,
S'ele me daingne a court aidier.

(691, 76).

Gott.

Nur in diesem Zusammenhang und von Maria aus kann uns Gautiers Gottesvorstellung einigermaßen klar werden; denn die eine Vorstellung bedingt die andere. Was das Primäre bei ihm gewesen sein mag: Gottesfurcht, aus der heraus die Sehnsucht nach Maria erwachsen wäre, im Sinne einer Flucht vor dem „Numinosen" eines solchen Gottesbegriffs — oder aber Kindesliebe zur Mutter Maria, durch die Gott-Christus ganz zurückgedrängt und fast wesenslos geworden wäre: das können wir nicht wissen. So viel bleibt nur klar: eine so feurige, so absolute, so zärtliche Liebe zu Maria schloß eine ebenso feurige, ebenso absolute, ebenso zärtliche Liebe zu Gott-Vater aus. Der Begriff Gott-Vater wird ganz ausgeschaltet und dafür der Begriff eingesetzt, den wir auf der vorigen Seite versucht haben zu definieren. Es bleibt nur noch Gottesfurcht übrig, aber keine Gottesliebe. Wie Gautier von Maria im letzten Grunde alle Gnade und Hilfe v e r l a n g t, wie das Kind ja auch immer alles von der Mutter verlangt und auch das größte Opfer noch wie eine Selbstverständlichkeit hinnimmt, — so v e r l a n g t er von Gott die Bestrafung derer, die ihm nicht treu dienen:

Dieus! Dieus! Tu dorz ou tu someilles,
Quant teus menestreus n'agraventes,
Quant tu tones et quant tu ventes.
Vers le siecle est trop despendanz,
Vers toi est [il] si tres tendanz,
Si tres avers, si tres eschars,
Que s'il avoit charchié X chars
De fresche cire nete et clere,
N'en aroit ja tu ne ta mere
Beau cierge ne bele chandele;
Et s'il avoit XXX muis d'oile,
N'en seroit ja plaine sa lampe;
Ne sai se la soriz i rampe
Ne se li raz par nuit la vuide,
Car je la voi molt sovent wide...

f° 146, v° b, V. 11 — (571, 701).

Und von seinen Mitmenschen verlangt Gautier Gottesfurcht, so wie er Liebe zu Maria von ihnen verlangt:

Dieus ne fiert mie isnelepas,
Ainz atent molt a la föie,
Mais quant la paume a desplöie,
Il done un tel harïaplat,
Qu'en enfer fait voler tot plat
Un roi ou un emperëeur
Qui de ses cous n'a grant pëeur.
f° 140, r° b, V. 4 — (414, 690).

Doch ist auch hier nicht alles so klar wie es scheinen könnte. Denn es sieht offenbar so aus, als sei das göttliche Prinzip sozusagen in zwei Hälften geteilt, die einander ergänzen: in eine weibliche und eine männliche, in die Gnade der Mutter und die Gerechtigkeit des Herrn. Und man kann das in einem bestimmten Sinn auch aufrecht erhalten. Aber auch hier gilt die „wesensmäßige Hinordnung der ganzen Schöpfung auf Gott", von der Günther Müller[48]) spricht. Gott ist trotz allem — auch bei Gautier de Coincy — der übergeordnete Begriff, das Wesen, aus dessen Händen alles fließt, auch die Wunderkraft Marias. Wenn Gautier auch selten von Gott spricht, und ihn kaum anruft, so ist er doch von der Ferne aus gegenwärtig, und der Ungenannte bleibt doch irgendwie hörbar. Warum er Gott so selten nennt, kann verschiedene Gründe haben: erstens ist es gerade bei den großen Verehrern Marias eine weitverbreitete Auffassung, daß sie Gott-Christus dadurch ganz besonders ehren, daß sie seiner Mutter in dieser Art dienen und daß letzten Endes ihm alles zukommt, was man ihr gibt. Zweitens ist es auch gerade das zärtliche Gefühl der Kindesliebe, dessen sämtliche Abstufungen Gautier besonders gut kennt und dem er infolgedessen den persönlichsten Ausdruck zu verleihen vermag — Gottesfurcht, wenn er auch um sie weiß, ist ihm doch das Unnennbare und nicht zu Gestaltende, und letzten Endes nicht nur ihm. Eigentlich tritt der Name Gottes bei Gautier gerade da auf, wo wir ihn ebenso noch heute gebrauchen würden, nämlich da, wo es um das Höchste und Letzte geht. Da redet er nur noch von Gott, und Maria scheint eine Sekunde lang vergessen. Niemals geht er so weit, Maria Gott gleichzusetzen, niemals wird seine Hyperduleia zur Latreia, so nahe der Gedanke liegt und so leicht sein Mirakelbuch andere dazu veranlassen konnte. Wenn er

[48]) a. a. O., S. 688.

Maria hundertfach ohne Zusammenhang mit Christus nennt, so geschieht es vor allem deshalb, weil dieser Zusammenhang eine bekannte Voraussetzung war, von der man nicht mehr zu reden brauchte, eine Tatsache gleich der, daß das Tageslicht von der Sonne herkommt — und doch freuen wir uns oft der Helligkeit des Tages, ohne die Sonne zu sehen oder zu nennen. Die Helligkeit des Tages bekommt Wert und Bedeutung an sich; und die Vorstellung von der alles bewirkenden Sonne wird oft vollkommen zurückgedrängt. Wir können uns Hymnen und Gedichte an den Tag denken, die so voll sind des Lobes auf ihn selbst, daß uns auch nicht einen Augenblick der Hinweis auf die Sonne darin fehlt. Ebenso wie der Tag etwas anderes ist als die Sonne, so ist auch Maria etwas anderes als Gott; deshalb dürfen sie getrennt angeredet und verherrlicht werden. Aber nur Maria ließ sich „gestalten". Und eben weil Gautiers Talent auf der Seite des „Gestaltens" lag, gehören seine schönsten Verse Maria. Aber da, wo es nicht um ein erzählendes „Gestalten" geht, sondern um die Formulierung katholischer Weisheit, um die Stellungnahme zu den letzten Dingen, spricht Gautier de Coincy von Gott.

Er beweist die Jungfräulichkeit Marias durch die Allmacht Gottes:

Par teus miracles, par Saint Pierre,
Quant Dieus sainier fait une pierre,
Et d'un' essele fet sordre uele,
Bien fet soleil nestre d'estoile
Et enfanter virge pucele;
Quant Dieus vout nestre de s'ancele
Qui tant est granz, puissanz et hauz,
De l'estoile issi li solauz
Qui totes choses enlumine;
Quant d'un buisson et d'une espine
Fait Dieus issir et fleur et rose,
Bien est desvez qui doter ose
De rien que sa puissance face.
Ja ne verra Dieu en la face
Qui est en dubitacïon
De la sainte incarnacïon,
Quant Dieus par son grant escïent
Crïa et fist tot de nëent.
Bien a les ieuz do cuer clincorgnes,
Bien est avugles et bien borgnes

Qui s'esbahist, qui s'esmerveille
De miracle ne de merveille,
Ne de vertu qu'il vuelle fere.
Tant parest Dieus de haut afere
Qu'il de nëent fist et crïa
Le monde et tot quanqu'il i a,
Et d'une virge fist sa mere.
f° 196, r°b, V. 20 — (670, 976).

Er spricht von irdischem Ruhm, der nichts gilt vor Gott. Aber denen, die auf ihn verzichtet haben, bereitet der Herr einen wunderbaren Schatz im Himmel:

Vos qui vivez en loiauté
Et por celui voz cors tensez
Qui set et voit toz vos pensez,
Qui por l'amor le roi de gloire
Laissiez la gloire transitoire,
Qui chevaliers, contes et dus
Laissiez por cloistre et por reclus,
Jetez puer [voz] treces et crins!
Sachiez que Dieus en ses escrins,
En paradis, en son tresor
Treces vos guarde de fin or,
Quant Dieu plaira et de vos cors
Vos netes ames iront hors.
Adonc vos rendera vos crines,
Et puis après corones fines,
Plaines de pierres precïeuses,
Resplendissanz et glorïeuses
Deseur les chiès vos asserra.
f° 134, r°b, V. 9 — (727, 936).

Überhaupt gebraucht er oft den Namen Gottes in unserem Sinne des soeben erwähnten „Nichts-geltens-vor-Gott".

Molt vaut mieuz humble chastëé
Qu'orgueilleuse virginité,
Avec orguel n'est boen nus biens,
Car Dieus le het seur tote riens.
f° 130, v° b, V. 11 — (716, 373).

Seine Forderung nach absolutem Glauben und Vertrauen auf Gott, ohne die sich niemandem je ein Wunder offenbaren wird, spricht er nur einmal, und da im Zusammenhang mit Gott, aus. Ein Bürger war einem Juden Geld schuldig, das er bis zu einem gewissen Termin abzugeben hatte. Er ist weit

weg, in einem fremden Land, und weiß, daß er selbst zu dem verabredeten Termin nicht mehr zurück sein kann. Da empfiehlt er eine Flasche, die das Geld enthält, dem Meer, in dem absoluten Vertrauen, daß sie Gott dem Juden zur Zeit zukommen lassen wird. Und das geschieht. Gautier sagt:

Cist miracle bien nos rescuevre
En quel guise bone foiz uevre.
Savoir devomes sanz dotance,
Se li borjois bone esperance
Et bone foi vers Dieu n'ëust,
Ja nus a se ne l'esmëust
Qu'en mer jetast si grant avoir,
Car nou cuidast jamais avoir,
Ne ne cuidast en nul endroit
Que Dieus le conduisist si droit.

f° 154, v°b, V. *23* — (552, 469).

So beweist sich demjenigen Gottes Güte, der auf Ihn vertraut. Und so gerecht und streng der richtende Gott auch erscheinen mag — e i n e r muß er immer nachgeben, e i n e r kann er sich nicht versagen, e i n e r gegenüber ist er der Milde, Sanfte und Gnadenreiche: Maria! Von Ihm hatte Maria ihre weichen und menschlichen Züge erhalten: und nun fließen sie doch wieder in seine Hände zurück:

De granz pechiez n'a nus tant faiz,
Ne tant vers Dieu ne s'est meffaiz,
S'il sert sa mere, n'ait sa grace
Et qu'ele a lui sa paiz ne face.
Nes quant Dieus est tant correciez
Que por ferrir s'est ja dreciez
Et que poing clos li vieut suscorre,
Si queurt ele por lui sequeurre
Et de l'aidier si s'entremet
Que desoz son manteau le met.
Et lors que voit li tres doz Pere
Que mucié l'a sa doce Mere
Desoz son mantel et repost,
Son poing retret a lui tantost
Et lors refroide tote s'ire;
Si tresdoz est li tresdoz Sire.

f° 186, r°b, V. 5 — (612, 307).

Aber nirgends spricht Gautier so viel von Gott wie in der „Doutance de la Mort"; denn im Angesicht des Todes, dieses Letzten und Großen, müssen, wie es scheinen kann, Marias lebendige Farben verblassen. Wenn er auch — und besonders gegen den Schluß — wieder ganz zu Maria zurückkehrt, so gibt es doch eine Reihe von Versen, wo es sich nur noch um den letzten Gegensatz handelt, um Gott und Satan, Gott und Saeculum, Himmelreich und Hölle.

Nus ne porroit, ce n'est pas fable,
Servir a Dieu et au dëable;
Qui l'amor Dieu vieut bien aquerre,
L'amor do siecle ne doit querre.
f° 199, v°a, V. 37 — (689,7).

Li siecle et sa doceur laissons!
Après Dieu tost nos eslaissons!
Qui bien s'i vieut droit eslaissier,
Tot li covient por lui laissier:
Terres et fiès, peres et meres,
Parenz, amis, sereurs et freres,
Nos mëismes estuet laissier.
Et c'est a dire que plaissier
Devons noz cuers et nostre afaire
Por le voloir Jhesu Crist faire.
Por Dieu se laisse et jete puer
Cil qui por lui refraint son cuer
Et jete puer l'aise do monde
Por faire l'ame nete et monde.
Tot doit laissier por lui ensiurre
Cil qui le vieut tost aconsiurre.
Qui son voloir et s'aise ensiut,
Dieu ne sa mere n'aconsiut.
f° 211, v° b, V. 22 — (692, 150).[49])

Gautier kennt die „douceur" des saeculum. Er kennt die Freude am Besitz, die Liebe zu Eltern, Freunden, Verwandten, Geschwistern, er kennt die Freude an sich selbst; und wenn er alle diese Freuden nicht selbst erfahren hat, so weiß er doch um sie. Denn gerade das charakterisiert den wahren Dichter und unterscheidet ihn vom Dilettanten, daß dieser alles vom Leben genau „ablesen" muß, daß er alles genau beobachten muß, was er dann beschreibt, — während jener die Dinge ein-

[49]) Diese Stelle befindet sich in unserem Manuskript in einem zweiten Brief über die Todesfurcht: Item epistola ad omnes litteratos de dubitacione mortis. (f° 208, r°b).

fach weiß, auch wenn er sie nicht erfahren und beobachtet hat. So mag dahingestellt bleiben, was Gautier aus eigener Erfahrung kennt — nur das haben wir festzuhalten, daß er um die „douceur" der Welt wußte. Auch steht in der Tat nicht die himmlische Welt im ausschließlichen Gegensatz zur irdischen Welt, sondern im Gegensatze des „im Vergleich zu". So sagt Günther Müller sehr zutreffend: Im Dualismus Schöpfer-Geschöpf „handelt es sich nicht um zwei Paare eines Gegensatzes, sondern um ein Verhältnis der Unterordnung."[50]) So kann man, was Müller für die mittelhochdeutsche Literatur feststellt, auch für Gautier de Coincy sagen, daß nämlich „gerade das Geschöpfsein der Welt über den augenfälligen Dualismus" bei Gautier de Coincy entscheidet. Wir nennen es den Gegensatz des „im Vergleich zu". Denn ebenso wie der Sklave Michelangelos sich zu dem Mann verhält, der damals zufällig sein Modell war, verhält sich das Anschauen ewiger Schönheit zu irdischem Besitz. So bewahrheitet sich in der Tat das Müllersche Wort von der „wesensmäßigen Hinordnung der ganzen Schöpfung auf Gott'. Auch sie ist „ausgesprochen oder nicht" eine Voraussetzung Gautiers de Coincy.

Auch was Günther Müller über den Teufel sagt, ist für die Rolle Satans bei unserem Dichter zutreffend: „Der Teufel ist durchaus Kreatur, wenn auch Kreatur von übermenschlicher Gewalt. Sein Gegner ist der menchgewordene Gott oder die verherrlichte Gottesmutter. Er untersteht den Gesetzen der göttlichen Schöpfung. Bezeichnend ist seine Rolle in der über das ganze Mittelalter verbreiteten Theophiluslegende und deren Parallelen."[51]) Folgende Stelle könnte dies illustrieren:

Las! Las! Las! Las! Que porron dire,
Quant li dëable vorra lire
Et reciter toz les meffaiz
Et toz les maus qu'avomes faiz?
Qui nos porra vers Dieu aidier?
Las! Las! Las! Las! par souhaidier
N'aron nos mie paradis
Ne qu'orent li saint de jadis
Qui tant soffrirent de martire,
Nus no saroit penser ne dire.
f° 212, v°b, V. 25 — (695, 302).

[50]) a. a. O., S. 688.
[51]) a. a. O., S. 684.

Auf der einen Seite steht der Mensch und der Teufel, beide Kreaturen Gottes, der eine Kreatur im Sinne der Hinordnung auf Gott, der andere Kreatur im Sinne der Feindschaft, des Zuwiderhandelns, des Hasses gegen Gott als seinen Schöpfer. Nur der Teufel als Kreatur gesehen, kann sich mit den Menschen auf eine Seite stellen, denn nur als solcher kann er dem ebenfalls Geschaffenen seinen Haß, seine Revolte gegen den Schöpfer übermitteln wollen. Nur weil er Kreatur ist, haßt der Teufel Gott, und will diesen Haß auf die Menschen übertragen, welche er von Gott geliebt weiß. Denn wir haben zweierlei Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer: Liebe- oder Haßverhältnis, ein drittes gibt es nicht. Der Mensch hat zwischen beiden zu wählen, aber der Teufel ist entschieden. Und gewinnt dieser Macht über den Menschen, dann ist es um ihn geschehen, dann kommt er in dasselbe Haßverhältnis zu Gott wie Satan selbst. Aber in dem Kampf zwischen Mensch und Teufel hat doch Gott das letzte Wort; er ist die höchste Instanz, er entscheidet, er sagt das definitive „Ja" oder „Nein". Niemals liegt in der Hand Satans irgend eine Entscheidung. Das kleinste Wort Gottes oder Marias genügt, um ihn zum Schweigen zu bringen.

Wenn wir zu Lebzeiten Gott suchen, bleibt uns das Paradies nicht verschlossen:

Paradis n'est pas clos de soif,
L'en n'i puet mie entrer a force.
Qui de Dieu querre ne s'efforce,
Tant com il vit en ceste vie,
L'ame ne le trovera mie.
Nos devons Dieu cerchier et querre
Que qu'en le puet trover en terre.
f° 213, r°a V. 20 — (695, 335).

Auch alle Wunder Marias strömen natürlich aus seinen Händen; wer nicht an ihre Wunder glaubt, glaubt nicht an Gott.

Fous est qui vieut a une gemme
Comparer un petit de glace.
Droiz est que Dieus por celui face
Qui l'alaita de ses memeles
Miracles et vertuz plus beles
Que por toz çaus qui sont en gloire.
S'aucuns musenberz ne viaut croire
Les miracles qu'ai mis en rime,
L'Escreture ne Dieu mëisme,

A tot le mains croie en ses ieuz:
De jor en jor, de mieuz en mieuz,
Puet öir dire et puet vöoir
Ses miracles et son pöoir.
f° 214, r°a, V. 6 — (699, 476).

Hiermit sind wir an einer weiteren Kernfrage angelangt und haben uns nun zu fragen: Was ist für Gautier de Coincy das Wunder?

Das Wunder.

In dem Dictionnaire de Théologie Catholique finden wir unter der Rubrik „Miracle" folgende Definition des Wunders im Anschluß an die Heilige Schrift: „Les données de l'Ecriture se résument en trois points: le miracle est un fait extraordinaire dépassant l'ordre habituel des phénomènes; il est en connexion avec un enseignement religieux dont il atteste la vérité; il est l'oeuvre de la toute-puissance divine, agissant soit immédiatement, soit médiatement." Und später heißt es: „Le Haut Moyen Age a été sobre en fait de déclarations doctrinales touchant le miracle. L'inspiration augustinienne s'y réflète constamment . . ."[52])

Infolgedessen müssen wir uns fragen, welches die Lehre Augustins über das Wunder war. Denn wenn man Gautiers Wunderauffassung aus der Lehre der Kirche erklären will, kann man nicht anders als auf Augustin selber zurückgehen. Die meisten späteren Theologen, so zum Beispiel auch noch der hl. Bernhard, werden den Stempel der Augustinschen Wunderauffassung tragen. Augustin hat keine bestimmte Abhandlung darüber geschrieben, aber seine vielfältige Tätigkeit gab ihm Gelegenheit genug, hier und da darüber zu sprechen. Doch gerade das macht es so schwer, ein klares Bild von Augustins Wunderbegriff zu bekommen; wir werden es gleich sehen. Van Hove spricht sich folgendermaßen darüber aus: „Le terme ‚miraculum' n'a pas chez Saint-Augustin la même signification qu'il a (aura) chez Saint-Thomas. Il peut désigner en effet non seulement le miracle proprement dit, c. à. d. l'effet directement opéré par Dieu à l'encontre du cours ordinaire des choses, mais aussi tous les prodiges, réels ou apparents, opérés par les anges, les démons, les magiciens, ou encore ceux que la tradition attribue aux dieux du paganisme; et même dans un sens absolument large, l'appellation de miracle s'applique à

[52]) a. a. O., col. 1801.

tout phénomène, naturel ou non, pour autant qu'il présente, de quelque façon que ce soit, un aspect merveilleux: c'est que pour Saint-Augustin toutes les créatures avec tout ce qu'elles produisent ou peuvent produire, sont, à l'égard de notre faible intelligence humaine, plus ou moins mystérieuses ou incompréhensibles: aussi le cours naturel des événements est-il lui-même une suite de miracles, ‚quotidiana miracula', et ces merveilles de tous les jours l'emportent souvent sur les miracles extraordinaires . . . Saint-Augustin certes ne manque pas d'établir, comme nous le verrons, une distinction entre le véritable miracle divin et tout ce qui, supraterrestre ou non, rentre dans l'ordre des choses créées; il n'en reste pas moins vrai que . . . le terme miracle n'a pas sous la plume de l'évêque d'Hippone une signification rigoureusement technique . . .

Saint-Augustin, disions-nous, fait malgré tout, une place spéciale au miracle divin . . . Nous trouvons une définition bien nette du miracle dans son Traité: De utilitate credendi; elle est d'autant plus précieuse qu'elle est la seule que l'on puisse découvrir en parcourant le bon nombre de volumes où se trouve consignée l'activité littéraire de l'évêque d'Hippone. ‚Miracula voco, lisons nous, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.' Le miracle est donc un fait insolite que celui qui en est le témoin étonné ne saurait ni atteindre ni réaliser. Cette définition, fort large certes, n'exclut nullement le merveilleux angélique ou diabolique, ni même certains phénomènes naturels, rares ou prodigieux. L'on serait tenté de croire qu'elle ne vise pas le miracle au sens strict, mais il faut remarquer d'autre part qu'à chaque instant Saint-Augustin, même à propos des miracles qu'il affirme être directement opérés par Dieu ou le Christ, insiste particulièrement sur le fait que pareils phénomènes sont inattendus et contraires au cours normal des événements. Le miracle pour Saint-Augustin est avant tout de l'insolite: c'est le fait inattendu, rare, étrange, tranchant sur le cours ordinaire des événements. Aussi est-il naturel dans ces conditions que les merveilles de la nature ou les prodiges angéliques et démoniaques soient appelés du même nom que les miracles divins . . .

Mais ce n'est là que l'élément extérieur et subjectif de ce qui, dans la pensée de Saint-Augustin, constitue le miracle au sens strict. Celui-ci comporte en outre un élément intrinsèque et objectif, que l'on a parfois perdu de vue. La rareté de certains miracles est bien, d'après Saint-Augustin, d'un

ordre à part, et, si l'on y regarde de près, le véritable miracle divin n'est nullement confondu avec les prodiges naturels quelque grands et quelque rares qu'ils puissent être. Certes, il y a des raisons, si on se place à un point de vue bien limité, de mettre sur le même pied les faits miraculeux proprement dits et les faits naturels quotidiens; néanmoins le véritable miracle est en lui-même quelque chose d'autre. appartenant à un ordre tout spécial. Aussi Saint-Augustin laisse-t-il entendre souvent que le vrai miracle est essentiellement une oeuvre réservée à Dieu seul. 'Saint-Augustin attribue toujours les faits qu'il considère comme des miracles proprement dits à Dieu ou au Christ' (J. Grange, Le miracle d'après Saint-Augustin.), même s'il déclare par ailleurs qu'ils sont opérés par les anges ou par de saints personnages. Il dit même explicitement que les causes des faits miraculeux n'ont pas été renfermées par Dieu dans les créatures, mais qu'elles sont cachées en Dieu seul . . .

Le miracle d'après Saint-Augustin nous étonne parce qu'il est rare et étrange. S'il n'est pas antinaturel, c'est parce qu'il est opéré par l'auteur de la nature, et il est opposé à ce que nous connaissons de la nature, parce que nous ne saurions prévoir les exceptions que Dieu apporte, à son gré, au cours ordinaire des choses. Tout au plus peut-on dire que c'est parce que nous ne réfléchissons pas que nous ne nous étonnons plus des merveilles auxquelles nous sommes habitués . . ."[53])

Wir haben dieses lange Zitat aus zweierlei Gründen gebracht: erstens weil wir uns später auf diese und jene Stelle werden berufen müssen, die nur aus dem Zusammenhang heraus verständlich ist, zweitens aber, weil wir durch eine noch knappere Zusammenfassung der an sich schon sehr gedrängten Darstellung des Augustinschen Wunderbegriffs fürchteten, noch mehr Unklarheit in diesen Begriff hineinzubringen. Wir handelten nach dem Horazschen Grundsatz und wollten das „Brevis esse laboro, obscurus fio" meiden. Wir haben also gesehen, daß das, was für spätere Begriffe das Charakteristikum des Wunders sein wird: erstens die Durchbrechung eines Naturgesetzes, zweitens das unmittelbare Eingreifen Gottes in das Naturgeschehen, eigentlich für Augustin unwesentlich ist. Was ihm — trotz aller Erklärungsversuche van Hoves — das Wesentliche ist, ist das, was er auch in der sogenannten Definition sagt: „Miracula voco, quidquid arduum aut insolitum

[53]) a. a. O., S. 26 ff.

supra spem vel facultatem mirantis apparet." Und die an letzter Stelle zitierte Zusammenfassung van Hoves sagt wohl am deutlichsten, wie wir den Augustinschen Wunderbegriff zu verstehen haben. —

Wenn also Augustin, der an so zahlreichen Stellen darüber spricht, selber keinen absolut klaren und eindeutigen Begriff vom „Wunder" hatte, können wir nicht erstaunt sein, im Mittelalter die sonderbarsten Auffassungen kennen zu lernen. So fand zum Beispiel Gregor der Große die täglichen Geburten der Menschen wunderbarer als die Auferweckung eines Toten, der bereits gelebt hat; die Speisung der Fünftausend weniger wunderbar als das Aufgehen des Samens. Nur die Häufigkeit dieser Geschehnisse habe diese täglichen Wunder, „all-täglich" gemacht. „On croirait entendre Saint-Augustin lui-même", bemerkt van Hove. So wird auch der hl. Bernhard noch sagen, daß der einzige Unterschied zwischen Wunder und natürlichem Ereignis darin besteht, daß diese „ipsa consuetudine viluerant" und nennt die Wunder „minus usitata effecta".

In diesem Sinne ist sicher nicht richtig, was Wechssler nach Bernoulli über das Wunder sagt: „Das Wunder galt im Mittelalter nicht als ein erstaunlicher, sondern als ein selbstverständlicher Vorgang. Das christliche Volk glaubte an die täglichen Einwirkungen einer übergeordneten, höheren Welt, die zwar der unvollkommenen irdischen Natur und der trüben irdischen Vernunft widerspreche, aber von der allein gültigen übernatürlichen Vernunft Gottes geregelt werde."[54]) Jedenfalls steht dies im Widerspruch zur Augustinschen Wunderauffassung, d. h. also zur allgemein verbreiteten, nach der ja gerade das „insolitum" des Wunders immer wieder hervorgehoben wird, und bei der andererseits von einem Widerspruch zwischen dem Wunder und der irdischen Natur überhaupt nicht die Rede ist.

Aber es gibt auch im Mittelalter klarere Auffassungen des Wunders. Von Anselm von Cantoruery gehen sie aus und bereiten den Weg vor, den die Scholastik gehen wird. „Désormais on caractérisera de plus en plus le miracle par son origine immédiatement divine, et on l'opposera par là aux faits naturels" (van Hove). Die Definition eines Richard von Saint-Victor: „Miraculum est opus Creatoris manifestativum divinae virtutis" und die des Guillaume d'Auvergne: „Miracula autem

[54]) a. a. O., S. 282.

appellamus virtutis Dei admirandas operationes insolitas cursuique naturae contrarias" bereiten unmittelbar die Definition des hl. Thomas und aller Späteren vor.

Nur von hier aus gesehen wird die von Bernoulli gegebene Definition richtiger, obwohl uns die Bezeichnung „selbstverständlicher Vorgang" mit dem auch wieder hier gebrauchten „insolitas" in Widerspruch zu stehen scheint. Wenn wir uns überhaupt gegen die Definition wehren, so geschieht es deshalb, weil hier mit dem Mittelalter etwas bezeichnet wird, was sich nur auf ganz wenige und besonders klar denkende Menschen beziehen kann. Das Mittelalter aber hatte jene Augustinschen Vorstellungen vom Wunder, in denen natürliches und übernatürliches Geschehen letzten Endes in Gott eins wurden und es deshalb gar nichts „unnatürliches" gab; zweitens aber hatte gerade das Mittelalter einen ausgeprägten Sinn für das Mirabile und sah eher zu viele Wunder als zu wenige. Was dem mittelalterlichen Menschen seltsam vorkam, wurde sofort zum Wunder gestempelt — allerdings unter einer Bedingung, daß man nämlich in dem insolitum, das geschehen war, auch einen tieferen Sinn, eine heilige Bedeutung, eine Offenbarung der Allmacht Gottes, einen letzten Sinn erkennen konnte. Denn wie verschieden auch alle Wundererzählungen sein mögen: das Wunder, das berichtet wird, ist immer sinn-voll; es verfolgt einen religiösen Endzweck. Niemals — um es ganz drastisch zu sagen — fängt ein Hase plötzlich zu fliegen an; denn was wäre wohl der höhere Sinn eines solchen Prodigiums? Aber es werden Kranke geheilt, Tote auferweckt, der Sturm auf dem Meere wird gestillt, ein Mensch bleibt auf dem Scheiterhaufen vom Feuer unberührt, ein Frommer wird mit Blumen oder Kerzen von Maria beschenkt, Maria, die Jungfrau, gebiert das Jesuskind. Alle diese Dinge bedeuten etwas: sie sollen Gottes Allmacht und Allgegenwart immer da beweisen, wo die Menschen sie aus tiefster Not anrufen, wo menschliches Eingreifen nicht helfen kann, wo irdisches Vermögen versagt (vgl. das ‚supra facultatem mirantis'), wo die Menschen in ärgster Qual zu Gott aufschreien, wo seine Gnade mehr tut als man von seiner Gerechtigkeit erwarten darf (supra spem mirantis); durch die Wunder sagt Gott zu den Menschen: „seht, ich bin da; solches vermag ich zu tun; deshalb glaubt an mich!" Den Glauben an Gott in den Menschen entweder zu erwecken oder zu bestärken ist der Sinn jedes Wunders. Es vollzieht sich immer an einem Menschen, als ein Zeichen besonderer Gnade; die anderen

aber, die dessen Zeugen sein dürfen, sollen auf diesem Wege bekehrt und gefestigt werden. Durch ein Prodigium der Art, wie wir es oben andeuteten, könnte niemand von Gottes Allgegenwart überzeugt werden; eine so grobe „Durchbrechung des einfachsten Naturgesetzes" würde nicht auf den Notschrei der Menschen hin erfolgen und ihnen keine erhoffte Hilfe bringen, sondern es wäre wie Eulenspiegelei oder Zauberei, die ihren Zweck in sich hat, und die weder ein irdisches noch ein himmlisches höheres Ziel verfolgt. Über diese „finalité du miracle" sagt das Dictionnaire de Théologie catholique zutreffend: „Par définition une intervention spéciale de Dieu, modifiant dans un cas particulier le cours normal des choses, on ne peut donc le concevoir de potentia ordinata Dei, qu'en raison d'un motif proportionné à cette intervention spéciale. Loin donc de considérer le miracle comme ayant sa fin en lui-même, ou comme une correction apportée par Dieu à son oeuvre première, la théologie catholique enseigne expressément que le miracle est ordonné à une fin particulièrement supérieure, principalement sinon exclusivement une fin religieuse. Ainsi Saint-Thomas le présente comme opéré en témoignage de la foi."

Der hl. Thomas wird zweierlei Wunder unterscheiden: die uns nicht mehr sichtbaren Wunder, die also nur durch den Glauben zu erfassen sind und die sichtbaren Wunder, die den Glauben bestärken sollen: Miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis domini, et etiam sacramenti altaris . . .; quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta.[55]) Aber diese Einteilung ist äußerlicher Art, und wir erfahren nicht daraus, welchen Anteil der eigene Glaube an dem Geschehen des Wunders hatte.

Und in der Tat ist ja diese Frage nicht nur im Mittelalter, sondern auch bis heute, noch ungelöst geblieben. So äußert sich auch das Dictionnaire de Théologie Catholique, unter der Rubrik „Jésus-Christ" letzten Endes zweideutig, wenn es sagt: „La foi joue un c e r t a i n rôle dans les guérisons opérées par Jésus-Christ: il importe de préciser à l'aide du texte évangélique, le sens et la portée de ce rôle, que nous trouverons très dénaturé par les rationalistes et les néo-critiques. Souvent Jésus exige des malades la foi, comme une condition préalable nécessaire à leur guérison."[56]) Von den hier angegebenen Bei-

[55]) Sum. theol. IIIa, q. XXIX a 1, ad 2 um.
[56]) col. 1194.

spielen möchten wir folgende zitieren: Math. 9, 28—29: „Cum autem venisset domum, accesserunt ad eum caeci. Et dicit eis Jesus: Creditis quia hoc possim facere vobis? Dicunt ei: Utique Domine. Tunc tetigit oculos eorum dicens: secundum fidem vestram fiat vobis." Luc. 8, 50: „Jesus autem, audito hoc verbo, responsit patri puellae: ‚noli timere: crede tantum, et salva erit'."

So macht auch Glaubenslosigkeit Jesus traurig. Da, wo man nicht an ihn glaubt, tut Jesus kaum Wunder. Math. 13, 58: „Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem eorum." Marc. 6, 5—6: „Et non poterat ibi virtutem ullam facere, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit. Et mirabatur propter incredulitatem eorum, et circuibat castella in circuitu docens."

Zu dieser Frage nimmt nun das Dictionnaire de Théologie Catholique folgendermaßen Stellung: „Il n'apparaît nullement par là (sc. aus den soeben zitierten Stellen) que la foi des malades ou de leurs répondants était une c a u s e de la puissance miraculeuse de Jésus: les pouvoirs de Jésus étaient partout les mêmes, car ce sont des pouvoirs divins, totalement indépendants des volontés et des circonstances humaines. Mais les guérisons étant des actes moraux, Jésus exige dans les malades des dispositions morales. Si, par les prodiges, il ne pouvait atteindre le but spirituel et moral qu'il se proposait, il se refusait à les accomplir. La foi des malades n'est donc pas la cause de leur guérison par Jésus, mais uni simple c o n d i t i o n m o r a l e dont la haute convenance ne saurait échapper à quiconque prend l'Evangile tel qu'il nous est présenté, c. à. d. en considérant Jésus-Christ comme le vrai fils de Dieu auquel il faut croire pour être sauvé. La cause efficiente des guérisons reste la puissance communiqué par Dieu le Sauveur."

Nun scheint es uns aber doch so, als bedeute der Glaube noch etwas mehr. Denn nach der eben zitierten Stelle könnte man meinen, daß Jesus hier Wunder tat, um die Gläubigen zu belohnen, dort keine tat, um die Ungläubigen zu bestrafen (Il se r e f u s a i t à les accomplir). Ursprünglich muß doch das Wunder nicht eine Belohnung für den Glauben bedeutet haben, sondern etwas, was mit dem Glauben in einem tieferen Kausalzusammenhang stand, was durch ihn befruchtet, was durch ihn aus dem Inneren nach außen getrieben wurde, dessen eigentliche Kraft (virtus) zwar vorher schon immer latent da war, nun aber erst zur wirkenden Entfaltung gebracht werden

konnte. Belohnung und Bestrafung ist etwas sehr Äußerliches; ursprünglich aber handelte es sich beim Wunder um eine innere, ganz starke Beziehung zwischen dem Wundertuenden und demjenigen, an dem das Wunder geschah. Ohne den Glauben aber wurden alle latenten virtutes kraftlos; sie erschlafften und erlahmten, und mußten verborgen bleiben, wenn keine Kraft von außen ihnen half.

Aber die schönsten und bedeutungsvollsten Begriffe, Vorstellungen und Beziehungen, Einrichtungen, Sitten und Gebote verflachen langsam und verlieren ihren tieferen Sinn. Sie werden „rational" erfaßt und auf die einfachsten Formeln gebracht, und verlieren gerade dadurch ihre ursprüngliche Bedeutung. So ist es auch mit dem Wunderbegriff gewesen. Was ursprünglich nur durch ein inneres Zusammenwirken von göttlicher virtus mit dem Glauben an diese virtus geschehen konnte, wird allmählich zur äußerlichen Belohnung für den Glauben. Zwischen dem Wunder und dem Glauben besteht nur noch die Beziehung, die auch im Leben sonst zwischen einer Tat und ihrer Belohnung besteht, also eine sehr äußerliche.

Über den Anteil des Glaubens am Wunder haben wir bei Augustin nichts gefunden. Wir sagten bereits, daß das ganze Mittelalter vor Thomas sehr karg in Aussprüchen über das Wunder gewesen ist, und werden deshalb etwas Genaues darüber bei keinem anderen Kirchenvater oder Theologen zu suchen haben. Wenn wir auch manches Augustinische in Gautier de Coincys Wunderauffassung finden werden, so werden wir doch für die Beantwortung dieser Frage, die uns eine Kernfrage scheint, nach einer anderen „Wurzel" zu suchen haben. Wenn wir genauer hinsehen, finden wir nämlich, daß die soeben als „verflacht" geschilderte Wunderauffassung bei Gautier vorherrscht; woher kommt sie?

Und wieder müssen wir sagen: wohl aus dem Volk. Kein Zusammenhang ist dem primitiven Menschen — wie auch dem Kind — so verständlich wie der zwischen einer guten Tat und ihrer Belohnung, einem Vergehen und seiner Bestrafung. Kinder und primitive Menschen denken fast ausschließlich in diesen Kategorien. Die Frage: wie wird diese und jene Tat aufgenommen? kehrt immer wieder. Nichts liegt dem Volk näher, als diese primitive Betrachtungsweise auf seine Beziehungen zu Gott zu übertragen. Wir haben gesehen, wie schwer es ist, zu erfassen, unter welchen Bedingungen ein Wunder geschehen kann. Die Auffassung von der Zusammenwirkung der göttlichen virtus mit dem Glauben daran war letzten Endes

nicht so einleuchtend, nicht so ohne weiteres verständlich, nicht so klar und einfach, und schließlich auf keine so simple Formel zu bringen wie die Auffassung, daß das Wunder die Belohnung für den Glauben sei. Dies war eine Formel, vermittels derer sich das Volk das Unbegreifliche des Wunders einigermaßen „klarmachen" konnte. Wenn man die Dinge sehr primitiv ansah, konnte man auch die weiter oben zitierten Stellen aus den Evangelien in diesem Sinne deuten, wenngleich sie ganz anders gemeint sind.

Aber auch hier sind noch Unterschiede zu machen. Bei den einen Wundergeschichten wird das Wunder durch ein flehendes Gebet, in dem sich das absolute Vertrauen auf göttliche Hilfe ausspricht, hervorgerufen — bei den anderen lohnt — oder straft — Maria aus freiem Antrieb. Bei jenen wird das Wunder zwar als Belohnung empfunden, aber als Belohnung für ein im Augenblick höchster Gefahr vollkommenes Sich-Verlassen-auf-Gott und für ein absolutes Sich-Ihm-Ausliefern. Von einem Zusammenwirken des Glaubens und der göttlichen Wunderkraft merken wir nur noch wenig, können es aber ahnen. Bei der zweiten Gattung nun, wo Maria aus freiem Antrieb Wunder tut, sehen wir Strafen entsetzlichster Art und süßeste Belohnungen. Da werden Menschen bestraft, die es wagen, an der Wunderkraft einer Reliquie oder eines Bildes zu zweifeln; von entsetzlicher Krankheit werden sie befallen, die Teufel bemächtigen sich ihrer, und es scheint um sie geschehen. Niemals hören wir dergleichen im Neuen Testament. Jesus straft nicht; daß er keine Wunder tut, ist Strafe genug. Später wird das alles vergröbert; das nicht-Wunder-Tun Christi wird als Strafe empfunden; wenn es aber in den neuen Wundererzählungen schon eine Bestrafung geben soll, dann soll sie auch recht wirksam, recht furchterweckend, recht grausam und so belehrend als möglich sein. Denn auf die finis ultima kommt alles an: die Menschen sollen mit allen Mitteln zum Glauben bekehrt werden; die einen durch die Hoffnung auf ein Wunder, das auch an ihnen geschehen könnte, wenn sie glauben; die anderen durch Furcht vor der Bestrafung ihres Unglaubens, die über sie ergehen kann, wenn sie nicht glauben. Alle aber sollen so sichtbar als möglich von Gottes Allmacht und seiner lohnenden und strafenden Gerechtigkeit überzeugt werden.

Die Belohnungen nun spendet Maria ihren treuen Dienern ohne weiteres, ohne darum gebeten zu werden, ganz von selbst, aus göttlicher Gnade, aus übervollen Händen. Es sind

keine erflehten Wunder, die den Menschen in schwerer Stunde retten sollen; sie sollen nur Marias ewige Gegenwart beweisen, sichtbar machen, von ihrer Liebe sprechen: sie sind nichts anderes als das Streichen über das Haar des Kindes, mit dem die Mutter zu dem Kind sagt: „sieh, ich bin da." Bei dieser zweiten Gattung von Wundern handelt es sich also um einen bloßen Beweis der Gegenwart Mariä, durch die sie die Ungläubigen straft und die Gläubigen belohnt; natürlich um die einen zu bekehren, die anderen zu bestärken; bei der ersten Gattung handelt es sich um das einmalige Wunder, das im Augenblick tiefster Not von den Menschen erfleht wird und bei dem wir noch irgendetwas von einem Zusammenhang spüren können zwischen der Wunderkraft und einem Glauben, der in diesem einen, schicksalsschweren Augenblicke eine solche Intensität gewinnt, daß das Wunder geschehen kann. Aber auch hier tritt — wie gesagt — die Idee von der „Belohnung" des Glaubens, nicht die Idee von der „Kraft" des Glaubens in den Vordergrund.

Bei Gautier de Coincy finden wir nun vorwiegend die Auffassung des Wunders als einer Belohnung oder Bestrafung Marias für Glauben oder Unglauben. Es mag sein, daß er vom Wunder eine höhere, geistigere Auffassung hatte als diese: aber seine Wundergeschichten waren bestimmt, die Menschen zu bekehren und zu belehren, und da mußten sie auf möglichst einfache Formeln zu bringen sein. Immer wieder ist sein Gedanke: wer an die Mutter Gottes glaubt, den beschützt sie jederzeit, an dem tut sie Wunder, dem k a n n nichts Böses geschehen. Deshalb glaubt an sie! Wer nicht an sie glaubt, wer gar an ihrer Wunderkraft zweifelt, an dem rächt sie sich, den läßt sie krank und elend werden, für den k a n n es eigentlich keine Rettung geben. Deshalb bekehrt euch! Der Zusammenhang zwischen dem Glauben und seiner selbstverständlichen Belohnung (und vielleicht meinte das Bernoulli mit „selbstverständlich") ist für Gautier eine Tatsache. Die Ergebenheit Maria gegenüber bedeutete gleichzeitig das Behütetsein vor der Schlechtigkeit und dem Elend der Welt. Das ständige, das treue, das tägliche, das fromme Gebet wird belohnt; daß in jenen Wundergeschichten, in denen das Wunder erfleht wird, die K r a f t des Glaubens mitwirkt, läßt uns Gautier nur ahnen. Der Zusammenhang zwischen dem Unglauben und seiner selbstverständlichen Bestrafung ist für Gautier ebenfalls eine Tatsache.

Es sind sicher die schönsten und ergreifendsten Wunder-

erzählungen, in denen Maria als Retterin erscheint. Da, wo alle irdische Hilfe versagt, überläßt sich der Gläubige der himmlischen Mutter in dem absolut sicheren Bewußtsein: sie wird helfen. Nicht der leiseste Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Rettung kommt auf; der Glaube besitzt eine solche Kraft und Innigkeit, daß Maria sich nicht versagen kann. Denn es ist ja wirklich einer Frau — und erst recht einer Mutter — wie aber erst einer himmlischen Mutter! — unendlich schwer, da „nein" zu sagen, wo alles von ihr erwartet wird. Daß Maria nur unter dieser Bedingung des grenzenlosen Vertrauens Wunder tun kann, können wir nur ahnen; gesagt wird es nirgends. Deutlich wird, daß sie nur unter solchen Bedingungen Wunder tun will, und das ist etwas ganz anderes. Einige Beispiele mögen uns das klar machen:

Besonders charakteristisch scheint uns: „De une fame de Loon qui fu delivree du feu par le Miracle Nostre-Dame." Eine Frau wird des intimen Verkehrs mit ihrem Schwiegersohn beschuldigt und läßt ihn umbringen. Im Manuskript von Soissons muß folgendes Zitat Abälards am Rand gestanden haben, denn Poquet bringt es: „Plus famam quam res amittere vitat honestas et nomen prefert omnibus ipsa bonum". Der Mord wird entdeckt und

„... maintenant en une flame
Devoit estre arse la murtriere."

f° 177, r° a, V. 16 — (244, 274).

Bevor sie aber zum Scheiterhaufen geht, bittet sie, man möge sie im Kloster der heiligen Jungfrau noch einen Augenblick beten und ihre Sünden bereuen lassen. Die Bitte wird ihr gewährt. Da richtet sie ein flehendes Gebet an Maria, sie möge ihrer armen Seele helfen, und in einem zweiten Gebet heißt es:

Hé! Mere Dieu, pucele monde,
Dame et röine de cest monde,
Empereriz do ciel et dame,
Par le torment de ceste flame,
Par ceste mort pesme et honteuse,
Haute röine, glorïeuse,
Dou feu d'Enfer m'eschive et guarde!

f° 177, v° a, V. 29 — (247, 367).

Dann sagt Gautier sehr schön

En plorant lors le ciel esguarde
Et jete un molt parfont sospir,
En reclamant le saint Espir;
En reclamant de tote s'ame
La grant doceur de Nostre Dame
Dou mostier ist sanz demoree
La lasse fame, l'esploree,
Tot sanz plus faire et sanz plus dire.

f° 177, v° a, V. 36 — (247, 374).

Nachdem sich die Arme Maria vollkommen überlassen hat, geht sie, innerlich gefestigt und wortlos, ihrem Schicksal entgegen. Sie wird mit dicken Stricken an einen Pfahl gebunden, und der Scheiterhaufen wird angezündet. Da geschieht das Wunder: das Feuer berührt sie nicht. Nicht einmal ein Haar versengt. Die Menschen fügen neues Holz hinzu und vergrößern das Feuer, aber:

Petit dote leur enväie,
Le grant brasier ne la grant flame,
Puis qu'en äie a Nostre Dame
Et son doz fil qu'entre ses denz,
En la grant flame la dedenz,
En sospirant prie et apele.
Maint vif charbon, mainte estancele
Cil qui la fust voler vëist,
Et molt grant hide li prëist
Dou feu orrible de la flame...

f° 178, r° a, V. 38 — (249, 456).

Mais la doceur, la grant rosee
De la dame qui arosee
A tote rien par sa doceur
Ou grant brasier et en l'ardeur
Arouse si la lasse fame
Qu'ele ne sent ne feu ne flame.
Enmi le feu est a estal,
Ne li puet fere le feus mal.

f° 178, r° b, 15 — (249, 473).

Im Gegenteil, das Feuer ist wohltuend, denn es verbrennt die Stricke, mit denen man sie festgebunden hatte, und nun kann sie ihre Hände zum Himmel erheben. Jetzt ist es die Verurteilte, die die anderen beschämt:

Seigneur, seigneur, ce dit la fame,
Quant par les preces Nostre Dame
Qui dame et röine est de cieus
Espargnïe m'a li doz Dieus,
Espargniez moi, si ferez bien.
Sachiez, por voir, que nule rien
Ne sent de chose c'on me face,
Car Dieus me guarde par sa grace,
Et par les preces de la dame
A cui j'aveu mon cors et m'ame.
f° 178, r° a, V. 13 — (250, 511).

Mit diesen Worten rührt sie die Anwesenden so, daß alle in Tränen ausbrechen. Sie vergibt den Menschen ihre Gehässigkeit und ihre Schlechtigkeit. Der „vidame", der an ihrem ganzen Unglück schuld war, weil er den Mord aufgedeckt hatte.

Com un corsaint l'a äoree
Et servie tote la nuit,
Molt li proie ne li anuit
La laidure qu'il li a faite.
A lui s'acorde, a lui s'afaite
Et envers lui molt s'umilie.
f° 179, r° b, V. 10 — (253, 628).

Und drei Tage darauf stirbt sie,

Por ce que s'ame iert espuree
Et netöie et escuree
En tantes tribulacïons,
Devines dispensaçions,
Ainçois que chäist en nul vice
Et ainçois que müast malice
L'entendement la bone fame,
Ne fictïon decëust s'ame,
Sa fin hasta par verité;
Ou non de Sainte Trinité,
En pleurs et en devocïon
Et en vraie contricïon
Droit au tierz jor de ceste vie
Se departi la Dieu amie.
f° 179, r° b, V. 31 — (254, 649).

Für Gautier bedeutet dieses Mirakel das, was alle bedeuten: den Beweis der Allmacht Mariä denen gegenüber, die ihr dienen. Sie ist die Tür zum Paradies:

En son servise a tant de fruit
Que tretuit cil qui l'ont servie
Trové i ont le fruit de vie.
f° 179, v° a, V. 16 — (254, 674).

Es bedeutet, daß Gott den Sündern, die pénitence üben, ihre Sünden vergibt. Er beruft sich auf den hl. Augustin, der in seinen Konfessionen sage, daß derjenige, der mit zerknirschter Seele fromm zu Gott betet und seine Sünden bereut, von Gott erhört wird. Er beruft sich auf den hl. Gregor:

Et Sains Gregoires nos recorde
Qu' oroisons Dieu a doceur trait
Et la lerme force li fait.
f° 179, v° a, V. 36 — (255, 694).

Und deshalb:

Se nos volons de cuer orer,
Noz pechiez plaindre et plorer
Ausi com fist la bone fame,
Dou grant brasier, de la grant flame
Dou feu d'Enfer n'aron ja guarde.
f° 179, v° b V. 5 — (255, 703).

Denn wir müssen doch Hoffnung und Vertrauen auf ihre Milde und ihre Macht haben,

Quant ou grant feu, en la grant flame
Sauva et guaranti la fame
Por ce qu'anoree l'avoit
De tant pou com ele savoit
Come fame norrie a vile,
Avoir doivent bien, par Saint Gile,
En sa doceur, en sa puissance
Grant sëurté, grant esperance
Li bien discré et li bien saige
Qui la servent d'ardant coraige
Et tempre et tart, et main et soir.
f° 179, v° b, V. 23 — (255, 721).

Aber wir müssen uns doch fragen, warum Maria hier die Mörderin schützt. Belohnung für ihre Frömmigkeit und Reue und den Glauben an sie, das ist wohl richtig und das ist die Formel, auf die man die Erzählung letzten Endes doch wieder zu bringen hat — aber hinter dieser Erzählung muß doch noch ein tieferer Sinn liegen. Und es scheint uns, als habe Gautier diesen Sinn zum Ausdruck bringen wollen in den Worten: „Seigneur, seigneur, quant par les preces Nostre Dame es-

pargnïe m'a li doz Dieus — espargniez moi, si ferez bien." Das bedeutet: menschliche und göttliche Gerechtigkeit liegen nicht auf derselben Ebene. Richtet da nicht, wo Gott Milde walten läßt. Es liegt in derselben Richtung wie Christi Wort: „Wer unter Euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein." Maria will nicht zulassen, daß diese — wenn auch einfältige — so doch im Herzen nicht böse Frau von Menschen verurteilt werde, die schlechter und niedriger sind als sie. Sie hatten sich an ihrer Hinrichtung und ihrer Qual gefreut, hatten das Feuer angefacht, damit sie elend umkomme — und hatten sich dadurch unendlich viel tiefer gestellt als die Verbrecherin. Es geschieht da ein Wunder, wo die göttliche Gerechtigkeit, deren Weisheit höher und unergründlicher ist als alles, was Menschen fassen und ahnen können, es für gut befindet. Trotzdem wird das Vergehen keineswegs beschönigt, und Gautier weist selbst auf den Unterschied hin, der zwischen einer Errettung vor „verdientem" und „unverdientem" Feuertod besteht:

Cist miracles n'est pas mains granz,
Ce m'est avis, que des enfanz
Que Dieus sauva en la fornese;
Mais cete fu en l'ardant brese
Mise por crime et cil por foi.
Ne sai que je die, par foi,
Mais il m'est vis, foi que doi m'ame,
Que qui de cuer sert Nostre Dame
Et de bon cuer a lui s'avoe
Si chäanz est que de Dieu joe.
Cil qui s'i vuelent avöer
Sont si chäanz de bien jöer
Qu'adès [ils] jetent XVIII poinz.

f° 178, v° b, V. 35 — (*252*, 573).

Es kann überhaupt nur der Sinn all solcher Wundergeschichten sein, daß die göttliche Vernunft jenseits unserer Begriffe liegt, und daß das Einzige, was wir von uns aus tun können, um von ihr — anstatt von der menschlichen Vernunft — beurteilt zu werden, in der Führung eines wahrhaft frommen Lebens besteht: in dem ständigen Bewußtsein unserer Sünden und in der tiefen Reue unseres Herzens. Gautier schreibt die Errettung in dieser Erzählung großenteils der „pénitence" zu, und in der Tat lassen sich die meisten Wundergeschichten dieser Art nur von diesem Begriff aus verstehen.

So zum Beispiel die berühmte Geschichte vom „larron que

Nostre Dame soustint par III jors as fourches et le delivra de mort." Denn das muß wohl mit den drei Zeilen gemeint sein:

La doce dame, au non löé,
Que li las chaitis tant ama,
Dedenz son cuer molt reclama.
f° 62, v° a, V. 34 — (502, 30).

Das „molt reclama" kann nur bedeuten, daß er seine Sünden bereute und Maria daraufhin um Hilfe anrief. Die „pénitence" war etwas so selbstverständliches, daß es Gautier oft für überflüssig hielt, darüber zu sprechen. Der Sinn kann auch hier nur sein, daß sich Gott über einen reuigen Sünder mehr freut als über tausend Gerechte. Wir sollen uns nicht vermessen, ihn mit unseren irdischen Begriffen zu ergründen.

In die Kategorie der Wundererzählungen, in denen ein Wunder da geschieht, wo es von Maria erfleht wird, gehört eine ganze Reihe „miracles", von denen wir noch einige herausgreifen: „De la fame qui recouvra son nez qu'elle avoit perdu." Die arme Frau leidet furchtbar unter ihrer Krankheit, sie fällt allen zur Last, keiner mag sie leiden, das Leben wird ihr zur Qual. Sie bittet Maria um Heilung oder baldigen Tod. Eines Tages begibt sie sich wieder nach Soissons und betet vor dem Altar der heiligen Jungfrau. Plötzlich erinnert sie sich, daß sie noch etwas Wachs besitzt, woraus sie Maria eine Kerze machen könnte.

Lors s'est levee a molt grant joie,
Deus buschetes a alumees
Qui do soir ierent demorees.
Si fait un poi de chandelete,
Car n'avoit c'un poi de cirete.
Molt volentiers faite l'ëust
Et longue et grant s'ele pëust,
Mais la lasse n'avoit de coi.
Tot belement, tot en recoi
Se rest endormie en son lit.
La Mere Dieu qui par delit
Ot la chandele remiree,
Que la povre fame atiree
Ot par si grant devocïon,
Et qui la grant contricïon
Et la doleur vit de son cuer,
Tenir ne se puet a nul fuer

Que n'en ëust pitié trop grant
Por ce que tant la voit en grant.
f° 169, v° a, V. 6 — (169, 270).

Das ist es ja, was wir bereits an anderer Stelle sagten: Maria, die mütterliche, k a n n sich nicht versagen, wenn ihr so viel Liebe entgegengebracht wird und wenn man ganz fest an sie glaubt. Sie steigt zu der Frau herab und heilt sie. So gerührt war sie von der Frömmigkeit dieser Frau, daß sie das Bedürfnis hatte, sie zu belohnen.

Derjenige, an dem das Wunder geschehen ist, wird wie ein Heiliger verehrt: dieser Zug ist allen Wundergeschichten gemeinsam. Wir zitierten weiter oben die Stelle:

Com un corsaint l'a aoree, etc.

Ähnlich heißt es hier:

Chascuns li baise li vïaire
Aussi com un haut saintüaire.
f° 170, v° a, V. 29 — (173, 455).

Und wieder, wie in unserer früheren Erzählung, vergibt die durch das Wunder Begnadete den bösen Verwandten und Freunden, die sie gequält und gepeinigt hatten:

Cele ou Dieus a mise sa grace
Humblement, a mollïe face,
Petit et grant, tot leur pardone.
f° 170, v° b, V. 1 — (173, 469).

In dem Miracle „Coment un hons en la mer fu delicré par l'ayde Nostre Dame" geschieht das Wunder ebenfalls nach einem flehenden Gebet um Errettung. Einer der Pilger ins Heilige Land war ins Meer gefallen, jedoch vierzehn Tage später finden ihn seine Gefährten am Strand wohlbehalten wieder. Er erzählt, wie das kam:

Quant je chäi, quant trebuchai,
La doce Mere Dieu huchai
Et reclamai de tot mon cuer,
Car parler ne poi a nul fuer.
Si trebuchai a une empainte
Qu'onc n'apelé ne saint ne sainte,
Nes Dieu ne reclamé je mie,
Mais ma dame Sainte Marie,
La doce mere au roi de gloire,
Qui [Quest] tot adè's en ma memoire,
Des lors que je chäi en mer,

Ne la finai de reclamer,
Devant que fui venu au fonz
Qui tant est granz et tant parfonz
Que nou sai dire ne retraire.
Et la pucele debonaire,
Qui dame et röine est do monde,
En mer hideuse, en mer parfonde
Delez moi vint isnelement.
De son mantel molt docement
Me covri lors ma doce dame
Qu'onques puis n'oi, foi que doi m'ame,
Dote de mer ne de rien nee.
La pucele benëuree,
La doce virge glorïeuse,
Par mer orrible et tenebreuse
Soz son mantel par grant deport
Arivé m'a ici a port
Et amené par son pöoir,
Ainsi com vos pöez vöoir.
f° 185, r° b, V. 37 — (610, 177).

In diesem Zusammenhang müssen wir noch einmal auf eine Wundererzählung zurückkommen, die wir in unserem Kapitel über Gott bereits kurz gestreift haben. Es scheint uns die einzige zu sein, in der der Glaube eine gleichsam aktive Rolle spielt. „Du Juif qui prist en gage l'ymage Nostre Dame": Ein reicher Bürger aus Konstantinopel verliert im Spiel und in guten Werken all sein Geld. Er gerät in Schulden, aber als man sieht, daß er das Geld nicht zurückzahlt, will ihm niemand mehr etwas leihen. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich Geld gegen hohen Zinsfuß von einem reichen Juden zu borgen. Der Jude verlangt eine sichere Garantie dafür, daß er das Geld zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückerhalten wird. Die einzige Bürgschaft die der Bürger dem Juden geben kann, ist ein Bild Christi. Bei ihm und bei seiner heiligen Mutter schwört er ihm, und verspricht ihm, sein Sklave zu werden, wenn er das Geld nicht zur Zeit empfangen sollte.

Se tu tot ton avoir ne ras
A tel jor com tu nomeras,
Seur Dieu te jur, güis, beau frere,
Et seur sa doce, chiere mere,
Que tes vilains et tes sers iere
En tel guise et en tel maniere

Que tes sers iere de ma teste,
Et tot aussi com une beste
Vendre me porras au marchié,
En tant ai molt le col charchié.
f° 152, v° b, V. 20 — (546, 143).

Mit dem geliehenen Geld begibt er sich aufs Meer und kommt im Ausland wieder zu neuem Reichtum. Über all dem neuen Glück vergißt er fast das Versprechen: fast, denn es bleibt noch ein Tag bis zum versprochenen Termin der Rückgabe. Und was bedeutet ein Tag, wenn man so fern ist von Konstantinopel, daß sogar ein Vogel dreißig oder vierzig Tage brauchen würde, um dorthin zu gelangen! Der Bürger fällt in Ohnmacht vor schweren Sorgen. Als er wieder zu sich kommt, macht er sich die bittersten Vorwürfe. Aber da kommt der Heilige Geist über ihn und er sagt sich:

... Que vois je lamentant ?
Reconforter me doi en tant
Que por moi mis celui en plege
Qui pöoir a de tot. Et ge [57])
Seur son pöoir dou tot le met,
Seur lui. Plus ne m'en entremet.
Je doi l'avoir et il le pait,
Par sa doceur ainsi m'apait.
Je doi l'avoir rendre demain
Et je l'avoir tot en sa main
Encor anuit tot li metrai,
Ja puis ne m'en entremetrai;
Bien en covigne a son pöoir,
Autre conseil n'i puis vöoir.
Tant par i voi grant le meschief,
Nus n'en vendroit sanz lui a chief.
Pleges en est, bien m'en acuit,
Faire n'en puis ore autre acuit.
f° 153, v° b, V. 23 — (549, 309).

Er legt sogleich das Geld, das er dem Juden schuldet, in eine widerstandsfähige Büchse (fort ecrin) und übergibt sie

[57]) Es fehlt hier für Gautier keine Silbe; s. Tobler, Versbau: 5. Aufl. S. 153. „Besondere Erwähnung verdient das seltsame Verfahren des G. d. C., er stellt nämlich eines dieser tonlosen Worte samt einer vorangehenden Silbe einem Worte mit weiblichem Ausgang so gegenüber, daß er den mit jenem einsilbigen Wort schließenden Vers um eine Silbe kürzer als den damit reimenden sein läßt, also männlich, wodurch der Reim im Grunde aufgehoben wird."

dem Meer. Er empfiehlt sie Gott, der über Welt und Meer wacht. Und Gott führt sie richtig in einem Tage nach Konstantinopel. Am Strand wird sie von einem Diener des Juden entdeckt; er möchte sich ihrer bemächtigen, es gelingt ihm nicht, und die Büchse scheint ihm zu sagen: „ne sui pas tuens, fui, va ta voie." Dann aber erscheint der Jude selbst, die Büchse steuert direkt auf ihn zu, gleich als ob sie sagen wollte:

Retenez moi, güif, beau sire,
Deus le borjois vers vos acuite,
D'or en avant soit cuite, cuite.
f° 154, r° b, V. 2 — (V. 368).

Der Jude verbirgt das Geld in seinem Bett, und als der Bürger nach Konstantinopel zurückkommt, wagt jener den Empfang des Geldes zu leugnen. Aber unser Bürger weiß, daß seine Schulden beglichen sind und sagt ruhig und bestimmt: „Je ne doi rien." Der Zeuge seiner Schuldentlastung soll Jesus Christus sein. Das ganze Volk begibt sich in die Kirche und wartet gespannt auf die Bestätigung einer so kühnen Behauptung. Flehentlich wendet sich der Bürger an seinen einzigen Bürgen, das Bild Jesu-Christi:

Et si a dit: rois Jhesu Criz,
Si voir com ies li vrai fiz Dieu,
Tesmoigne moi vers cest Ebrieu
La verité si com ele est.
Vrai Dieu, vrai Dieu, di de cest prest,
Por essaucier le tien doz non,
Se de cest prest sui quite ou non.
f° 154, v° a, V. 34 — (V. 440).

Und das Bild antwortet:

Vers lui te port bon tesmoignage
Qu'a jor li as paié molt bien
Quanque tu as ëu do sien.
A ces ensegnes, cest la fins,
Qu'encor muciez est li escrins
Desoz son lit ou prist l'avoir
Que je por toi li fis avoir.
f° 154, v° b, V. 2 — (V. 447).

Der Jude ist so verwundert, daß er sich zum Christentum bekehrt. Jahr für Jahr wird dieses denkwürdige Ereignis von nun an mit Tänzen und Spielen gefeiert.

Es ist hier das einzige Mal, daß Gautier von der Rolle des

Glaubens beim Wunder eindeutig spricht. Wir haben diese Verse bereits in anderem Zusammenhang zitiert; es sei uns erlaubt, sie hier noch einmal anzuführen:

Cist miracle bien nos rescuevre
En quel guise bone foiz uevre.
Savoir devomes sanz dotance
Se li borjois bone esperance
Et bone foi vers Dieu n'ëust,
Ja nus a ce ne l'esmëust
Qu'en mer jetast si grant avoir,
Car nou cuidast jamais avoir,
Ne ne cuidast en nul endroit
Que Dieus le conduisist si droit.
f° 154, v° b, V. 23 — (552, 469).

Es ist ein Hauch vom bergeversetzenden Glauben über dem Ganzen. Die Begleichung einer Schuld, das Reichwerden eines Bürgers mögen triviale Vorgänge sein; der Sinn der Geschichte aber ist schwer und tief. Denn es handelt sich um einen Bürger, der vor allem dadurch arm geworden ist, daß er zu freigebig war, und der jetzt wieder reich werden soll, um den armen Freunden und Verwandten von neuem helfen zu können. Nur deshalb hat er Gott auf seiner Seite; Gautier sagt es selber:

Qui raconter vieut ce miracle,
Entendre i puet, par Saint-Romacle,
Que qui por Dieu le sien desploie,
Bien le marie, bien l'emploie.
Dieus paie adès si riches solz,
Por un denier rent il C solz.
f° 155, r° a, V. 7 — (553, 493).

A celui fait molt bien doner
Qui toz dons seit guerredoner.
Au borjois bien guerredona
Ce qu'as povres por lui dona.
Mais siecles rien ne guerredone,
Por ce est trop fou qui trop li done.
f° 155, v° a, V. 15 — (533, 589).

Vor allem aber wird uns an diesen scheinbar trivialen Dingen die Kraft des Glaubens in wunderbar eindringlicher Weise klar. In den anderen Geschichten ist Maria die Retterin aus einer Bedrängnis, aus der kein anderer mehr helfen könnte: man überläßt sich ihr und vertraut sich ihr vollkommen an —

aber ohne ein Opfer zu bringen. Hier ist es ganz anders. Der Glaube an Gottes Hilfe fordert ein Opfer, einen kostbaren Beweis. Nur der unerschütterlichste Glaube ist dessen fähig. Es ist hier wohl das einzige Mal bei Gautier de Coincy, daß man an ein Zusammenwirken zwischen göttlicher Kraft und der Kraft des Glaubens, in dem weiter oben genannten Sinne, denken darf. Und so müssen wohl die Verse: „Cist miracle bien nos rescuevre... ff." aufgefaßt werden.

Im schärfsten Kontrast zu einer so hohen Auffassung des Glaubens stehen all die Wundergeschichten, in denen das Wunder etwas rein Äußerliches — Belohnung oder Bestrafung — darstellt, ohne daß jene erfleht und ohne daß diese vom Standpunkt des Neuen Testamentes aus zu verteidigen wäre. Wir möchten zuerst von einer Legende sprechen, in der zwar auf die Bestrafung eine „verdiente" Belohnung folgt, — aber die Belohnung hat eigentlich ebensowenig innere Beziehung zu dem Glauben wie die vorherige Bestrafung zum Unglauben. „Du Bouvier puni et gari": Der Diener eines Ritters aus Soissons ging oft an den Festtagen mit seinen Freunden in ein Kloster, in dem der heilige Schuh Marias verehrt wurde. Buesart, der Diener, wollte an die Kraft dieses Schuhes nicht glauben und sah darin nur eine Ausbeutung Einfältiger zu Gunsten der Börse der Äbtissin.

Ces nonains vos vont assotant
Qui d'un soller font saintüaire
Por nostre argent sachier et traire.
Por la gueule, por la guargate,
D'un viez soller, d'une çavate,
Si faites ore si grant feste;
Par la gorje, ne par la teste,
Ne par le cuer Sainte Garie,
Li maufez vos i acharie.
Onques n'i vieng qu'il n'i ait presse.
Cele vielle, cele abëesse
Tot l'avoir Dieu met en sa borse
Et jor et nuit toz jorz enborse.

f° 165, v° b, V. 24 — (155, 40).

Aber kaum hatte er solches und noch Schlimmeres ausgesprochen, verzog sich ihm der Mund bis zu den Ohren, und seine Zunge hing aus dem Mund heraus. Der Teufel ließ sein Gesicht anschwellen, daß man weder Augen, Nase noch

Mund erkennen konnte. Gift und Schaum spie er aus. Sobald er sprechen kann, bittet er, man möge ihn doch zum „Heiligen Schuh" tragen. Dort leidet er immer noch entsetzliche Qualen: „comme un tors crie, muit et brait." Das Einzige, was Gautier über seine Reue oder seinen Glauben sagt, ist folgendes:

Son hauberc bien li fist roller
La mere Dieu a cele foiz,
Que qu'il estoit ainsi destroiz
Et jetoit braiz et criz si hauz.

f° 166, r° b, V. *22* — (157, 118).

Daraufhin erscheint die Äbtissin, läßt ihm mit dem heiligen Schuh „le vis, la boche, les oreilles et tot le cors entierement seignier", und er wird geheilt.

Wir sehen also: allerdeutlichste Bestrafung für Unglauben. Die Belohnung, d. h. in diesem Falle die Befreiung von der verschuldeten Bestrafung erfolgt, als der Diener sich seines Unglaubens bewußt zum heiligen Schuh bringen läßt. Dort fleht er nicht einmal Maria um Gnade an, sondern stößt nur entsetzliche Schreie aus. Aber er ist sichtlich bekehrt; denn sonst hätte er sich ja nie ins Kloster bringen lassen. Aber was uns fehlt, ist, daß man von dieser Bekehrung so garnichts spürt; ein Ereignis folgt ganz rational aus dem anderen. Beschimpfung des Schuhes — Bestrafung — offensichtlicher neuer Glaube an den Schuh — Belohnung. Bewegung und Gegenbewegung, die man eigentlich errechnen kann. Von der geheimnisvollen Verbindung, die zwischen der Wunderkraft und dem Glauben einst existierte, ist hier nichts mehr zu spüren. Die finis ultima aber bleibt auch dieser Geschichte erhalten: der Lästerer ist für alle Zeiten bekehrt durch seine Heilung:

Ne fu si fous ne si musarz
Dou Saint Soller qu'il mesdëist,
Puis ne fu jor bien n'en dëist
Que do Saint Soller Nostre Dame
Ne devoit mais doter nule ame.

f° 166, v° a, V. 10 — (158, 146).

Auch folgende Geschichte hat einen ähnlichen Aspekt: „Comment Saint-Jerome raconte de l'ymage Nostre Dame que le Juif jeta en la chambre coie."[58]) Ein Jude aus Konstantinopel besucht eines Tages einen seiner Freunde. Neben dem

[58]) Der Abbé Poquet gesteht, daß er trotz langen Suchens diese Geschichte nicht beim hl. Hieronymus gefunden habe.

Fenster bemerkt er ein Heiligenbild und fragt seinen Freund, was es wohl darstelle. Als er hört, daß es ein Muttergottesbild ist, gerät er in wilden Zorn.

Au güi boli toz le sans
Quant il öi parler de lui.
„Äeures tu", fait il, „celui
Que ne dagnomes nes nomer?
On te devroit voir assomer
Ou acorer come une vache;
Un viez piler ou une estache
Tot ausi bien puez ennorer
Et encliner et aorer
Come cele dont tu me contes.[59])
Fi, fait li chien (t), trop est grant hontes,
Trop grant viltance, trop grant diels,
Quant nus hom croit que li granz Deus
Fust nez de tele Marïole.
Il n'en est mais tel quarïole,
N'i a mostier ne mosteret,
Qu'il n'en [i] ait ou sis ou set.
Onc mes si grant honte n'avint."
f° 34, r°b, V. 15 — (424, 26).

Wütend stürzt er auf das Bild los und wirft es „parmi le treu d'une privee". Aber die Mutter Gottes kann eine solche Schmach nicht ertragen, und kaum hat er das Schimpfliche getan,

Si li sailli la langue fors,
L'ame enporterent et le cors
Tot maintenant li anemi.
f° 34, v°a, V. 1 — (425, 51).

Der Christ wird von entsetzlicher Furcht ergriffen und bleibt zuerst fassungslos. Aber sobald er sich wieder gesammelt hat, läuft er „a la privee" und zieht das Bild heraus. Er wäscht und reinigt es und stellt es an seinen alten Platz. Für diese Tat wird er belohnt, denn sie war ja der Beweis seines festen Glaubens an Maria. Von diesem Tage an strömt das Bild heilkräftiges Öl aus; Pilger kommen, sich davon zu holen.

Tuit cil qui de cele uile s'ongnoient,
Mais que crëant fuissent a droit
Sain et gari erent lors droit.
f° 34, v°a, V. 22 — (426, 72).

[59]) Ms. fr. 2163: parles.

Maria läßt nicht deshalb dem Bilde Öl entströmen, weil der Christ ein solches Heilmittel von ihr erfleht hätte, sondern Maria belohnt aus eigenem Antrieb und freiem Entschluß den treuen Diener. Aber der Zusammenhang zwischen dem Glauben an Maria überhaupt und dem Entströmen des Öles ist so äußerlich wie nur möglich.

Der allen Wundererzählungen gemeinsame Sinn wird auch hier wieder offenbar: der Glaube des Christen und derer, die Zeugen des Wunders sind, soll gestärkt und vertieft werden. Gottes immer gegenwärtige Allmacht, die durch Maria wirkt, soll den Menschen wieder auf sichtbare Weise zum Bewußtsein gebracht werden. Von der K r a f t des Glaubens aber ist nirgends mehr die Rede; wir hören nur noch die Belohnung des Glaubens aus diesen Legenden heraus.

Betrachten wir nun die „Belohnungswunder" schlechthin. Wir können folgende zwei Geschichten — so verschieden sie auch sein mögen, gleichzeitig betrachten: „Des cinc roses qui furent trovees en la boche au moine apres sa mort" und „Du Clerc a qui on trova une rose en la boche." Beides Belohnungen für treue und ständige Gebete: hier ein wirkliches Geschenk, das keinen anderen Zweck verfolgt als den treuen Diener sichtlich zu belohnen; dort nur das Z e i c h e n der Liebe, die Maria ihrem Diener entgegenbringt und das den „doien" von der Wahrheit seiner Vision überzeugen soll. (Maria hatte diesem „doien" in einem Traum befohlen, den plötzlich ohne Beichte Verstorbenen ehrenvoll zu begraben.)

Als eine Belohnung für die Treue zu Maria ist auch das Miracle: „Du riche home a cui le Deable servi por VII ans por lui decevoir" zu verstehen. Einem guten Menschen, der täglich ein frommes Gebet zu Maria emporsendet, k a n n einfach nichts geschehen, der Teufel k a n n ihm nichts anhaben. Es besteht — wie bereits gesagt — ein unleugbarer, offensichtlicher Zusammenhang zwischen der frommen Liebe zu Maria und dem Behütetsein vor der Schlechtigkeit der Welt.[60])

Wir dürfen an dieser Stelle die reizende Erzählung vom „Cierge qui descendi sus la viele au vieleeur devant l'Ymage Nostre-Dame" nicht vergessen. Der Jongleur Pierre de Syglar, ein Sänger Unserer Lieben Frau, ging nach Roc-Amadour zur Pilgerfahrt. Nachdem er gebetet hat, zieht er seine Leier hervor und stimmt ein Lied zu Ehren der heiligen Jungfrau an.

[60]) Man könnte hier an das Bernhardinische Memorandum erinnern.

Als er sieht, daß alle Umstehenden sich daran erfreuen, möchte er gern erfahren, ob Maria ebenfalls solches Wohlgefallen daran hat und er bittet sie, ihm als Zeichen ihres Wohlgefallens eine der auf dem Altar stehenden Kerzen zur Belohnung zu schenken. Und da geschieht das Wunder:

Nostre Dame, Sainte Marie,
Qui fontaine est de cortoisie
Et de doceur sorse est et doiz
Dou menetrel öi la voiz.
Car maintenant, sanz plus atendre,
Seur sa vïele fait entendre
Ton en apert, voiant la gent,
Un molt beau cierge et un molt grant.
f° 162, r°a, V. 25 — (316, 49).

Aber ein Mönch wird mißtrauisch und fürchtet, daß hier Zauberei im Spiele sei. Er stellt die Kerze wieder an ihren Platz zurück. Wieder nimmt Pierre die Leier zur Hand, und wieder — nach einem Gebet — steigt die Kerze herab. Aber der Mönch bleibt hartnäckig und rückt die Kerze noch einmal an ihren alten Platz. Pierre ist unglücklich darüber:

En vïelant sospire et pleure,
La boche chante, li cuers eure.
f° 162, v°a, V. 23 — (318, 127).

Quel son que rende la vïele,
Li cuers si haut chante et vïele
Que desqu'a Dieu s'en va li sons,
Car maintenant, si com lisons,
Au menestrel, cui Dieus consaut,
Ra fet li cierges le tierz saut;
Trois foiz la dame li rendi
Qui mieuz dou moine l'entendi
Et qui assez fu plus cortoise
Dou fol moine qui de la noise
Est esbahiz et estonez.
f° 162, v°b, V. 5 — (318, 149).

Den neun soeben besprochenen Wundererzählungen ist eines gemeinsam: es handelt sich jedesmal um etwas Äußeres, Sichtbares, allen Kenntliches; an einem einzelnen geschieht zwar das Wunder, aber alle sind dessen Zeugen, und alle sollen dadurch im Glauben gestärkt werden. Anders ist es bei den Traumvisionen oder den Visionen überhaupt. Bei der Betrachtung dieser Geschichten müssen Gesichtspunkte wie die

„Kraft des Glaubens" fortfallen; denn es handelt sich ja hier um etwas ganz anderes. Es geht nicht mehr darum, die Allmacht Gottes und die Virtus Marias an etwas Sichtbarem zu zeigen, es soll nicht mehr der Glaube durch eine Heilung, durch eine Errettung oder durch ein Geschenk gefestigt werden, die „supra spem et facultatem mirantis" geht — sondern in der Seele, den anderen nicht sichtbar, soll eine Wandlung hervorgerufen werden. Neben diesen Bekehrungsvisionen gibt es allerdings noch andere: es gibt Zukunftsvisionen und Träume von Maria, die als Belohnung für treuen Dienst aufgenommen werden; aber die meisten Erzählungen, in denen von Traumvisionen die Rede ist, sind Bekehrungsvisionen. Es ist hier nicht der Ort, über das Zustandekommen solcher Gesichte zu diskutieren; wir haben uns nur zu fragen, was sie bedeuten. Wir antworten am besten mit einem Satz von Eickens[61]) mit dem er die Dramen Hrosviths von Gandersheim charakterisiert: „Wunderzeichen und göttliche Erleuchtung treten überall an die Stelle der psychologischen Entwicklung." Das scheint uns das Richtige zu treffen. Die Visionen sollen eine Wandlung in der Seele des Menschen hervorrufen; eine Umkehr, die wir heute „psychologisch" zu erklären hätten, wird Marias wunderkräftiger Erscheinung zugeschrieben. Ebenso wie man sich nicht über die Gesetze des menschlichen Körpers im klaren war, ebensowenig kannte man die „Gesetze" der Seele. Da man mit den Griechen kaum vertraut war, kannte man nicht die geniale Psychologie eines Euripides; Psychologisches in diesem Sinne brachte die römische Literatur in viel geringerem Maße, und wie unrichtig verstand man auch oft diese! Eine psychologische Schulung hatte also Gautier nicht gehabt; Umkehr und Bekehrung konnte nur durch Maria verursacht sein. Wir nennen hier nur die Titel einiger Visionenlegenden:

De la pucele d'Arras a qui Nostre Dame s'aparut (P. 257).
D'un chevalier a cui Nostre Dame s'aparut quant il oroit (531).
Du clerc qui fame espousa et puis la lessa (631).
Du clerc qui mist l'anel ou doi Nostre Dame (355).

Hierher gehört auch:

De la nonnain a qui Nostre Dame abreja son Ave Maria (481).

Nachdem wir somit einen allgemeinen Überblick über die Miracles Gautiers erhalten haben (wenn auch nicht alle Arten haben darin Platz finden können, so schien uns doch unsere

[61]) a. a. O., S. 695.

Einteilung die übersichtlichste) — müssen wir uns die am Anfang angeschnittene Frage vorlegen: wie steht Gautier zur Augustinschen Wunderauffassung?

Wir glauben mit Recht sagen zu können, daß seine ganze Einstellung zum Wunder — daß seine „notion du miracle", um den Ausdruck van Hoves zu gebrauchen — augustinisch ist. Denn auch für ihn gibt es letzten Endes keine deutliche Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Wunderbaren. Die Selbstverständlichkeit, mit der er ganz unvorstellbare Dinge schildert, überzeugt uns davon. So z. B. die plötzliche Erkrankung jenes Buesart nach der Schmähung des heiligen Schuhes. Das Heiligenbild, dem plötzlich Öl entströmt. Die Errettung des Diebes, der drei Tage lang am Galgen hing. Wir sprechen hier nicht von einem rationalistischen Standpunkt aus, können die gewiß absurd aussehende Wundergeschichte vom „escrin" ausgezeichnet verstehen, und die Errettung vom Feuertod hat in ihrer Art etwas so Erhabenes, daß es töricht wäre, dagegen etwas zu sagen. Nur da, wo man deutlich fühlt, daß Gautier keine Ahnung von den Gesetzen des menschlichen Körpers gehabt hat, hat man wohl ein Recht zu sagen, daß beides, das Natürliche und das Übernatürliche, ihm gleich wunderbar erschienen. Er sagt es eigentlich selber, als er zum Beweis der wunderbaren Jungfrauschaft Marias nichts anderes anzubringen weiß als das bereits zitierte:

Par teus miracles, par Saint Pierre,
Quant Dieus sainier fait une pierre
Et d'un' essele fet sordre uele,
Bien fet soleil nestre d'estoile
Et enfanter virge pucele;
Quant Dieus vout nestre de s'ancele,
Qui tant est granz, puissanz et hauz,
De l'estoile issi li solauz
Qui totes choses enlumine;
Quant d'un buisson et d'une espine
Fait Dieus issir et fleur et rose,
Bien est desvez qui doter ose
De rien que sa puissance face.
f° 196, r°b, V. 20 — (670, 976).

Mit Vergleichen aus der Natur beweist er Marias Jungfrauschaft. Das war allerdings sehr häufig im Mittelalter der Fall, und wir wollen ja auch nichts anderes beweisen, als daß Gautier ein Vertreter der gültigen, allgemeinen, verbreiteten, herrschenden Weltanschauung war, der er gleichwohl die per-

sönlichste Farbe gab. Das heißt für das Wunder: ein Nachkomme der Augustinischen „notion du miracle", die er, weil er eben Gautier de Coincy ist, mit im Volk lebendigen Vorstellungen vom Wunder als einer göttlichen Belohnung für menschliche Frömmigkeit, und mit den Bildern seines eigenen, wundergläubigen, reinen, phantasiereichen Herzens, zu etwas ganz Einmaligem und Persönlichem formt — zu etwas ganz Einmaligem, trotz der allgemeinen Verbreitetheit der Augustinischen „notion du miracle".

Zusammenfassend können wir sagen, daß dies Gautiers Auffassung vom Wunder war: Gott hat in seiner Macht, Wunder zu tun, wie er es in seiner Macht hat, die Sonne scheinen zu lassen und die Welt zugrunde zu richten, wenn er es will. Diejenigen, an denen Gott ein Wunder geschehen läßt, sind von ihm erwählt und sind gleichsam als „heilig" zu betrachten. Die anderen sollen durch das Wunder bekehrt werden. Das Wunder geschieht den Frommen, d. h. denen, die von Gottes Gerechtigkeit beurteilt, ihm als fromm gelten. Menschliches Urteil ist töricht und geringfügig. Das Wunder ist eine Belohnung Gottes für ein solches frommes Leben. — Das Aufgehen der Sonne wie das Wunder flossen aus e i n e r Hand: die Sonne schien über Gerechte und Ungerechte, das Wunder aber erfuhr nur der Begnadete.

Wir haben in diesem Zusammenhang oft vom Gebet gesprochen und möchten nun auch ein wenig Klarheit in diesen Begriff bringen.

Das Gebet.

In seinem Buch über das Gebet unterscheidet Friedrich Heiler primitives Gebet und Gebet in der persönlichen Frömmigkeit. „In der primitiven Religion tritt der Mensch zur Gottheit nur zeitweise, bei konkreten Anliegen und bei regelmäßigen kultischen Anlässen, in Gebetsverkehr; nur wenn die Not drückt oder der Wunsch drängt und wenn die Sitte es gebietet, ruft er betend zu den höheren Wesen. In der persönlichen Religion der großen Heiligen ist das Gebet nicht mehr auf bestimmte Anlässe beschränkt, sondern begleitet das ganze Denken und Handeln: das Gebet wird zum G e b e t s l e b e n, zum dauernden, täglichen Verkehr mit Gott . . . Der naive Mensch glaubt durch seine Worte und Gaben Gott zur Erfüllung seiner Wünsche zu bewegen — der religiöse Mensch betrachtet sein Beten gar nicht als Eigentat und Eigenwerk, sondern als eine Eingebung von oben; dort Religion der

Leistung, hier Religion der Gnade."[62]) „. . . In der primitiven Religion dient das Gebet zur Erreichung eudämonistischer Zwecke; . . . in der persönlichen Frömmigkeit dient das Gebet nicht zur Erlangung von Glücksgütern; was die großen Beter im Gebet suchten, ist nicht irdisches Glück, sondern Gott und das Heil der Seele. Das Gebet wird darum um seiner selbst willen gepflegt, um der im Gebet gewonnenen Erfahrung von Gottes Nähe wie um der wunderbaren seelischen Wirkungen des Gebetes willen, der inneren Einheit, Ruhe, der Entlastung, Befreiung, Stärkung, der Zuversicht, Hoffnung und Entschlossenheit. Das Gebet, ursprünglich ein Mittel im Dienste des Lebens, wird zum Selbstwert und Selbstzweck. Es reißt sich los von allen relativen theologischen Inhalten und wird absolut. Sein Gegenstand ist ein absoluter: Gott und seine volle Herrschaft über die Welt und die Seele. . . Weil das Gebet der persönlichen Frömmigkeit, nicht der bloßen Erlangung von Hilfe und Gaben dient, ist sein Hauptinhalt nicht wie der des primitiven Gebets die Bitte und Überredung; das Gebet ist vielmehr eine Aussprache alles dessen, was sich in der Seele des Frommen zeigt, aller lust- und unlustvollen Affekte, Stimmungen, Wertgefühle, der inneren Not, des Heilverlangens, der Erlösungssehnsucht, des Sündenbewußtseins, des Kleinheitsgefühls, des Ringens um Sitte, Reinheit und Kraft, — aber ebenso der anbetenden Ehrfurcht des Staunens und Entzückens, der Sehnsucht, Hingabe und Liebe, der Zuversicht und des Vertrauens, der Entschlossenheit, der Ergebung und Resignation. Während die philosophische Gebetsnorm das Gebet auf die Bitte um das Gute und auf die Resignation einengt, ist das Gebet der religiösen Genien so weit wie das Seelenleben der Menschen. Die ganze Skala der Gefühle, Stimmungen, Affekte,Wollungen und Werturteile kehrt in ihm wieder."

Trotzdem weist aber das Gebet der großen Heiligen gewisse gemeinsame Züge mit dem Gebet der naiven Beter auf, und beide stehen im schroffsten Gegensatz zum Gebet des Philosophen. Denn jenes Beten „hat zur Voraussetzung den Glauben an die reale Präsenz Gottes . . . Das echte Beten ist ein realer Verkehr des Menschen mit Gott; es ruht auf dem Glauben, daß der Mensch auf Gott einwirken, ihn für sich gewinnen, ihn umstimmen könne. Dem philosophischen Denken hingegen ist wesentlich die Überzeugung von der lückenlosen

[62]) a. a. O., S. 202.

Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens, sei es nun als einer unabänderlichen kausalen Notwendigkeit oder als einer theologischen Verwirklichung des göttlichen Weltplanes. Das primitive Beten hat zur Voraussetzung den Glauben an die Veränderlichkeit Gottes — die Unveränderlichkeit des Absoluten gehört zu den Elementen der philosophischen Metaphysik . . . Alles urwüchsige, naive Beten — das der primitiven Menschen wie das der größten Heiligen — ist ein trauter Umgang mit Gott, ein persönliches Verhältnis zu ihm, das stets der Reflex eines irdischen Gesellschaftsverhältnisses ist, des Untertanen-, Verwandtschafts-, Freundes- oder Brautverhältnisses." Noch klarer wird der Unterschied zwischen dem philosophischen und dem religiösen Menschen durch diesen Satz: „Es lebt in dem philosophischen Ethiker der unerschütterliche Glaube an die sittliche Eigenkraft des Menschen, während die größten religiösen Geister von einem tiefen Gefühl der sittlichen Ohnmacht durchdrungen waren."[63]) Wir führten diese Stellen, in denen vom Gegensatz zwischen philosophischen und religiösen Menschen die Rede ist, an, um das, was allen wirklich religiösen Gebeten gemeinsam ist, umso schärfer erkennen zu lassen.

Das mußte uns vor allem interessieren. Denn wenn wir die Gebete, die wir in den „Miracles" finden, daraufhin untersuchen würden, ob sie Ausdruck einer primitiven Gebetsstimmung oder Ausdruck der persönlichen Frömmigkeit sind, so müßten wir uns sagen, daß es sich auch hier — wie in allen bisher berührten Fragen — wieder um eine Art Kreuzung zwischen beiden Gebetsarten handelt. Denn es sind in Gautier de Coincy — wie wir oft sahen — sowohl volkstümliche Elemente, d. h. also für das Gebet: primitive Auffassungen des Gebetes, als auch Elemente eines wirklichen homo religiosus, der einen ganz starken, eigenen, persönlichen religiösen Elan besitzt, und der die Weisheit der Kirchenväter und deren Lehre sehr wohl in sich aufgenommen und verarbeitet hat. Und wie jeder Dichter in den Äußerungen seiner Figuren doch immer wieder nur die verschiedensten Nuancen seines eigenen Seelenlebens widergibt, so sind auch alle Menschen, die bei Gautier auftreten, Träger seines Gebetsideals und seiner Gebetsform. Und so kann man wohl von seinen Betern sagen, daß sie sich bei konkreten Anlässen an Maria wenden, und daß sie glauben, durch ihr Gebet „Gott zur Erfüllung ihrer Wünsche zu bewegen" — gleichzeitig aber sind alle diese Menschen über-

[63]) a. a. O., S. 188.

haupt fromme Beter, nur bekommt bei konkreten Anliegen das Gebet eine größere Intensität. Es sind Menschen, von denen man sagen könnte, daß sie ein wahres Gebetsleben führen und daß sie in dauerndem, täglichen Verkehr mit Gott stehen. Und so spiegelt sich in den Gebeten, die Gautier seinen Frommen in den Mund legt, „die ganze Skala der Gefühle, Stimmungen, Affekte, Wollungen und Werturteile wieder." Denn in allen Gestalten Gautiers de Coincy ist das Gebet die spontanste Lebensäußerung überhaupt. Sehr gut drückt sich Heiler darüber aus: „Das Gebet ist die spontanste religiöse Lebensäußerung, erhaben über alles Denken und Grübeln. Der Beter fragt nicht, untersucht nicht, zweifelt nicht, sondern tritt mit Gott in Verkehr, ruft ihn an und schüttet ihm sein Herz aus. Er handelt mit des Lebens eigenem Recht. Die Irrationalität der Religion, ja, des Lebens überhaupt, tritt uns nirgends so gewaltig vor Augen wie im Gebet.[64])

Durch nichts charakterisiert Gautier die Menschen besser als durch ihre Gebete. Von ihren Taten und Beziehungen hören wir wenig und nur kurz; ihre Gebete aber sind lang und innig, sie sind der Spiegel ihrer ganzen Seele, sie sind d a s in Gautiers Kunst, was in der modernen Literatur vertraute Gespräche, Briefe und Tagebücher innerhalb eines Romans oder einer Erzählung sind. Sie sind ein wahrhaftes Ausschütten des Herzens vor Gott und damit ein Ausschütten des Herzens überhaupt. Selten kommt es vor, daß sich ein Mensch dem anderen vollkommen anvertraut, der ganze Verkehr von Seele zu Seele spielt sich zwischen der armen kleinen Menschenseele und der großen Seele, die Maria ist, ab. Bei ihnen allen besteht „eine innere Nötigung zum Beten. Die Nöte des Lebens sind zu schwer, der Wille zum Leben zu stark, die befreiende und tröstende Kraft der Gebetsaussprache zu wunderbar" als daß sie nicht immer wieder dazu zurückkommen müßten. Denn „das naive Beten ist unzerstörbar. Mit seiner Leidenschaft und Kraft lebt es in der Volksfrömmigkeit aller Länder und Zeiten."

Durch das ganze Legendenbuch Gautiers geht ein Motto, ein Aufruf: „Betet, und Euch wird geholfen werden!" Nicht nur weil er als Benediktiner den Satz „ora et labora" immer im Sinn haben mußte, sondern weil „die Forderung, die der Völkerapostel an seine junge Christengemeinde richtete: ‚Betet ohne Unterlaß — das ist der Wille Gottes in Jesus an Euch!'

[64]) a. a. O., S. 131.

‚Betet zu jeder Zeit', ‚Haftet am Gebet'" auch ihm aus der Seele gesprochen war. Viele Fromme vor ihm waren von der Macht und inneren Notwendigkeit des Gebetes durchdrungen gewesen. Bernhard von Clairvaux hatte gemahnt: „Meine liebe Schwester, bete unter Tränen, ohne Unterlaß. Bete beständig, flehe bei Tag und Nacht zu Gott. Die Waffe des Gebetes lege nie aus der Hand, das Gebet weiche nicht von Deiner Zunge. Bringe die Nacht im Gebet und Flehen zu; nachdem Du ein wenig die Augen geschlossen hast, bete von neuem."[65]) Mahnungen ähnlichen Inhalts durchziehen Gautiers ganzes Mirakelbuch.

Saeculum.

Nachdem wir den Teil der Welt betrachtet haben, der — wie wir anfangs sagten — von seligem Glanz erhellt und durchleuchtet wird, müssen wir uns jenem Teil zuwenden, der dem Dunkel rettungslos verfallen ist. Denn nichts vermag ihn zu verklären und zu durchleuchten. Selbst die Strahlen des göttlichen Lichts durchdringen ihn nicht, sondern prallen nur an ihm ab und lassen uns die grotesken, abscheulichen und verächtlichen Erscheinungen der irdischen Welt umso deutlicher und krasser erkennen. Wenn nun diese Welt an sich wesenlos ist, so besitzt sie doch — als Gegensatz und Folie zu der einzig wahren und realen Welt — ihre entschiedene Bedeutung.

Das Jenseits ist das Absolute; das Diesseits das Relative, in dem die verschiedenen Dinge und Menschen Gott relativ näher oder ferner sind — oder mit G. Müllers Kategorie: auf Gott gradusmäßig hingeordnet sind —, und auf dieses Gottnäher- oder -ferner-sein kommt auf dieser Welt alles an. Die einzigen Werte dieser Welt sind jenseitige Werte,[66]) das heißt Werte, die vor Gott bestehen und zu ihm hinführen. Diese Werte sind die Brücke zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen dem Menschen und Gott.

Was man aber das saeculum nennt, ist etwas anderes. Es ist der Teil dieser Welt, in der es ewige Werte überhaupt nicht gibt; und innerhalb der relativen Werte, die auch das saeculum birgt, gibt es wiederum eine Gradusordnung, so wie es innerhalb der zu Gott führenden, also absoluten Werte eine Gradusordnung gibt.

[65]) de modo bene vivendi, serm. 49, zitiert nach Heiler.
[66]) Vgl. in uns. Text S. 12 das Zitat Gebhardts.

Zu dem saeculum gehören in erster Linie die sieben Todsünden. An zweite Stelle aber haben wir die sogenannten glänzenden Laster zu stellen, wozu man die Tugenden des Ritters zu rechnen hat, körperliche Gewandtheit, geistreiche Unterhaltungsgabe, Kampfesmut, Glanz jeder Art, Reichtum und Macht — aber auch das Wissen und alles Erlernbare, was ja vor Gott alles bestenfalls Stückwerk, letzten Endes aber „Lüge" ist. Innerhalb ihrer Kreise haben diese Dinge wohl ihren Wert, bringen uns aber auf dem Wege zu Gott keinen Schritt weiter und gelten nichts vor Ihm.

Aber zwischen diesen trügerischen Werten und den wahren Werten, die zu Gott hinführen, gibt es noch ein Drittes, es ist der ordo naturalis. Zwischen dem vor Gott Bösen und dem vor Gott Guten gibt es ein vor Gott Natürliches. Es ist wie ein neutraler Wert vor Gott. Innerhalb der Natur gilt alles das als gut, was sie fordert: von Gott aus gesehen gilt nur die Überwindung der Natur als gut. Von der Natur u n d von Gott aus gesehen gilt nur das als verderblich, was widernatürlich ist, Mißbrauch anstatt Gebrauches des von der Natur Geschenkten. Und eben als neutraler Wert steht der ordo naturalis bereits Gott näher als das Leben im saeculum, und die Forderungen und Werte des ordo naturalis haben insofern bereits den Keim des Guten vor Gott in sich, als die Überwindung der Natur erst nach einem Gebrauch der Natur erfolgen k a n n. Über den übrigen Wert des ordo naturalis haben wir im nächsten Kapitel zu sprechen.

In dem zuletzt gestreiften Sinne könnte man sagen, daß in gewissen Fällen auch das saeculum sogar vor Gott einen relativen Wert hat, insofern als viele Heilige erst n a c h einem Genuß des saeculum den Weg zu Gott gefunden haben und als er über einen reuigen Sünder mehr Freude hat als über tausend Gerechte. Während nun die Überwindung des ordo naturalis über seinen Gebrauch führen m u ß, braucht die Verachtung und Verneinung des saeculum keineswegs über seinen Genuß zu führen.

So hätten wir also eine deutliche Stufenordnung der Welt zu Gott hin. Vor Gott haben die sieben Todsünden wie die glänzenden Laster nur den Sinn, die seelische Kraft des Menschen zu stählen, indem er den trügerischen und süßen Versuchungen des saeculums zu widerstehen lernt: der Wert des saeculums liegt also in seiner Überwindung. Auf der nächsten Stufe finden wir den ordo naturalis: jeder, der Gott sucht, muß diese Stufe betreten. Von Gott aus gesehen besteht der

Wert der Natur ebenfalls in ihrer Überwindung, aber ihr Gebrauch ist nicht Sünde wie der des saeculums, ist nicht gut, wie ihre Überwindung, sondern liegt zwischen Gut und Böse, oder jenseits davon. Auf der höchsten Stufe finden wir alle positiven, das heißt ewigen Werte, die zu Gott hinführen, und auch hier werden wir wieder einer Gradusordnung begegnen.

Wie nun das saeculum als Stätte der Todsünden in Gautiers Augen aussieht, hat Erhard Lommatzsch in seinem Buch „Gautier de Coincy als Satiriker" klar und treffend geschildert. Die durch Marias Strahlen ins rechte Licht gesetzte Welt erscheint bei Gautier in den krassesten Farben; die verschiedensten Stände und Typen werden uns mit erschreckender Realistik vor Augen geführt. Es ist das Verdienst dieses Buches, diesen um der Kontrastwirkung so wichtigen Teil der Gautierschen Weltbetrachtung so grell beleuchtet zu haben, daß wir einen einheitlichen Eindruck von Gautiers Diesseitsauffassung gewinnen konnten, was ohne eine solche Sonderstudie sehr schwierig gewesen wäre. Auch würde uns die Liebe Gautiers zu Maria weniger wahr und weniger innerlich erscheinen, würde uns dieses Buch nicht im Zusammenhang zum Bewußtsein bringen, wie sehr Gautier an der Schlechtigkeit der Welt litt und wie sehr er sich deshalb nach einer anderen Welt sehnen mußte!

In diesem Buch weist E. Lommatzsch mit Recht darauf hin, daß „eine gedankliche Verknüpfung von Mirakelerzählung und Zeitsatire leicht hergestellt wird." „Ähnlichkeit oder Gegensatz in der Moralität der Gesellschaft bieten ihm immer von neuem triftigen Anlaß, in den queues kritische Parallelen zu ziehen." Wir möchten hier ein Beispiel nach Lommatzsch zitieren: „Jener schlichte Spielmann von Roc-Amadour sang und fidelte vor dem Altar zu Ehren der Jungfrau nur ein kurzes Liedchen; er ward erhört, und die Kerze stieg biaus et entiers dreimal auf die Geige herab, weil seine Frömmigkeit von Herzen kam — wieviele clerc, moine, rendu, die Tag und Nacht in den Chorstühlen sitzen, leiern dagegen blöde und andachtslos ihre Sequenzen und Hymnen."[67]) So wird bei Gautier einerseits die irdische Welt immer wieder gegen die himmlische abgehoben, andererseits aber wird er nicht müde, die im siecle lebenden Menschen gegen diejenigen abzuheben, deren Leben nur Gott und Maria gehört; diese lobt er und

[67]) a. a. O., S. 8.

stellt sie als Muster für die anderen hin; jene anderen aber stellt er bloß.

Bloßgestellt werden alle Stände, der Klerus, die Ritter, die Juristen, die Ärzte, die Kaufleute und Wucherer, die Bauern. Die Laster, die sie charakterisieren, werden aufgedeckt; deshalb hat Lommatzsch mit Recht die Fabel vom „Mariage des neuf filles du diable" der Ständesatire Gautiers zugrunde gelegt.

Die Gefallsucht, Leichtfertigkeit, Wandelbarkeit und Streitsucht der Frauen kennt Gautier gar wohl, aber all diese Eigenschaften sind ihm oft nur eine erneute Gelegenheit, diese Frauen nicht nur gegen die edlen und reinen abzuheben, sondern vor allem ihnen die herrlichste aller Frauen, Maria, gegenüberzustellen. Folgende Zeilen sind zum Beispiel viel mehr ein Panegyrikus auf Maria als eine Satire gegen das weibliche Geschlecht:

Molt a en toi loial amie,
Car ne demandes a nul fuer
A tes amis fors que vrai cuer.
Mais les autres vuelent avoir
Le cuer, le cors, l'ame et l'avoir.
Totes les autres dampnent l'ame,
Mais tu les sauves, doce dame.
Les autres sont plaines d'ivraie,
Mais tu si vraiement ies vraie,
Nului ne deçoiz ne ne triches;
Les autres n'aiment fors les riches,
Les blonz, les poliz, les pigniez,
Les acesmez, les aligniez,
Mes tu, pucele de grant pris,
Aimes les muz et les despris,
Les debrisiez et les boçus,
Les contrefaiz et les croçus,
Et çaus as effaciës faces
Molt mieuz que les plus beaus ne faces.
Tu n'aimes mie por hautece,
Por cointise, ne por richece,
Por joenece, ne por beauté ,
Ainçois aimes par loiauté ...
De ton fil, Dame, te souvient
Qui nului n'aime por parage,
Por beauté, ne por personage,

Autel faiz tu, haute Röine,
Nului n'aimes por haute orine,
Ne por orgueil ne por cointise.
f° 85, v° b, V. 32 — (539, 302).

Diese Verse gehören zu den schönsten Gautiers de Coincy. Es ist das, was man das „... aber-Du-Motiv" nennen könnte, was ihnen einen so dichterischen Klang verleiht.

Aber auch da, wo die Satire um ihrer selbst willen da zu sein scheint, wie zum Beispiel in der „queue" nach der Legende vom „Moine que Nostre Dame resuscita qui estoit peris par son peschié" fließt sie letzten Endes doch nur aus der Bewunderung für die Herrlichkeit Marias, für die Gautier in dieser Geschichte wieder einen so deutlichen Beweis gefunden hat: und an dieser Herrlichkeit gemessen erscheint die luxure umso sträflicher, erscheinen die Frauen, die zu ihr verleiten, umso verabscheuungswürdiger und werden uns nun in ekelerregenden Farben geschildert.

Sie alle werden bloßgestellt und angegriffen; verurteilt aber und verdammt werden nur die Ungläubigen und Juden. Waren es doch die einzigen, die seine Welt — jene Welt, die zum Hauptgegenstand dieser Arbeit wurde — nie und nimmer anerkennen wollten! Die Geistlichen waren ja nicht schlecht an sich, nur die avarice und andere Laster hatten sich ihrer bemächtigt; aber schließlich konnte es auch wieder einmal anders werden, so wie es auch früher einmal anders gewesen war. So war es auch mit den anderen Ständen: auch die Bauern waren nur dann als verworfen zu bezeichnen, wenn Unfrömmigkeit ihren Sinn beherrschte, sonst aber hat gerade Gautier — und darauf weist Lommatzsch mit Recht am Anfang des betreffenden Kapitels hin — für diesen Stand ein besonders warmes Herz. Und unter den Frauen gab es sehr edle und fromme, das wußte Gautier sehr wohl (auch darüber bei Lommatzsch, a. a. O., S. 91 f., wo wir die Gründe, die Gautier für die Frauenverehrung anführt, angegeben finden). Aber für die Ungläubigen und Juden — und meistens für die Juden überhaupt — gibt es kaum ein milderndes Moment. Denn von dem absoluten Standpunkt aus, von dem Gautier alles betrachtet, muß er diese Menschen verdammen, die die einzige Welt verleugnen, die in seinen Augen einen realen Wert besitzt. Der Jude wurde ihm zum Antichristen schlechthin, eine Art Personifizierung der Ungläubigkeit, der fürchterlichste Inbe-

griff der Feindseligkeit gegen das in Christus und Maria geoffenbarte Prinzip.

Aber man kann eigentlich nicht von Antisemitismus im heutigen Sinne sprechen. Antisemitismus ist eine Rassenfrage, nichts anderes, und man begegnet heute einem getauften Juden nicht freundlicher als einem ungetauften. Gautier aber führt gegen die Juden keinen Rassenkrieg, sondern einen Kampf der Idee und des Glaubens, und er m u ß alles hassen, was in einem so ernsten Kampf nicht auf seiner Seite steht, sondern ihn von der Gegenseite her bedroht. Auch seine antisemitischen Ausfälle, die sich gegen den damals fast nur von Juden betriebenen Wucher wenden, können durch ein religiöses Moment gedeutet werden. Derjenige, der den irdischen Besitz verachtet und verurteilt, muß selbstverständlich die Ausnutzung dieses Besitzes, und noch dazu die über das Maß des Gewöhnlichen hinausgehende Ausnutzung, auch vom religiösen Standpunkt aus verdammen. Somit besaß der Jude ein ganz anderes Ethos als der Christ, der bereits von seinem religiösen Standpunkt aus den Wucher verdammte. Der Haß richtete sich nicht so sehr gegen die Menschen, die den Wucher betrieben, sondern vielmehr gegen die Religion, die ihn nicht verurteilte.

Gautier gehörte zu den Ein-fältigen, deren Herz und Sinn nicht geteilt ist in viele Falten, und deren Einseitigkeit Stärke bedeutet. Toleranz ist ja letzten Endes nur dann positiv einzuschätzen, wenn sie aus einer echten Erkenntnis des Über-den-Dingen-Stehens kommt, meistens aber ist sie nichts anderes als ein Zwischen-den-Dingen-Stehen, eine Lauheit — und ein Lauer ist Gautier nicht gewesen. Wie oft mag er bei sich in heiligem Zorn ausgerufen haben: „ausspeien möchte ich die Lauen"!

Weil es sich aber bei Gautier um einen Glaubenshaß handelt, hört dieser Haß sofort auf, wenn ein Jude sich bekehrt oder ein Judenknabe das Abendmahl mit seinen Gefährten nimmt. Mit einem solchen Bekenntnis zu Maria tritt der Jude in den Teil der Welt ein, der Gott zugewandt und auf Gott hingerichtet ist. Aber dies geschieht gar selten, und es sind nur Ausnahmen, wenn es zu einer solchen Bekehrung kommt. Als Ganzes betrachtet sind die Juden die Ungläubigen schlechthin, und viel hoffnungsloser als bei den zuchtlosesten Geistlichen — zu deren Bestimmung es doch wenigstens gehörte, Gott und Maria zu dienen — liegt bei ihnen der Fall. Sie waren die Bösen par définition, und es war wie ein Wunder —

und auch meist nur durch ein Wunder — daß sie bekehrt wurden.

Das Buch von E. Lommatzsch behandelt Gautier de Coincy als Satiriker, und da ein Satiriker Stände, Typen und Zustände angreift, war die Einteilung seines Buches nach einzelnen Ständen die gebotene. Da es uns aber hier darum geht, das Weltbild Gautiers in seiner Gesamtheit zu rekonstruieren, müssen wir nochmals zusammenfassen, welches die Einstellung Gautiers zu den Lastern und Eigenschaften des saeculums an sich — losgelöst von den mit ihnen besonders behafteten Ständen — gewesen ist. Wir werden auch im besonderen von den sogenannten „glänzenden Lastern" zu sprechen haben, für die in dem Buch von Lommatzsch selbstverständlich nur wenig Raum sein konnte.

Wir haben oft betont, daß Gautier alle Freuden dieser Welt an der Seligkeit mißt, die ihm aus der Liebe zu Maria strömt. Deshalb verurteilt er alle Dinge, die Weltfreude bringen und somit gleichzeitig von Maria entfernen. Jede douceur dieser Welt ist eitel und trügerisch; w a h r ist nur die douceur und Sehnsucht, die zu Maria hinzieht, das Gute und Fromme im Menschen, das ihn zu Maria hinführt, die Seligkeit, die die Liebe zu Maria uns schenkt, das Schöne auf der Welt, das ein Gleichnis für ihre Herrlichkeit ist — und sonst nichts.

Und so ist ihm Armut „ein großer Glanz von innen"; den Reichtum aber, der nur ein Glanz von außen ist, verachtet er aus tiefster Seele. Dieser Überzeugung verleiht er in der Legende vom „riche ome et de la povre vieillette" den schönsten und reinsten Ausdruck. Nicht so sehr in Worten, als in Bildern und in dem Unfaßbaren, was man „Stimmung" oder „Atmosphäre" zu nennen pflegt, legt uns Gautier in dieser Legende sein Herz bloß: seine ehrliche Verachtung des Reichtums und der Reichen, seine Überzeugung, daß der Satan im Bunde mit dem Reichtum ist, seine Gesinnung, mit der er auf jede Käuflichkeit und Berechnung mit Stolz herabsieht, seine Liebe zu den Armen, seinen aufrichtigsten Glauben, daß Gott und Maria im Bunde mit den Armen sind. Denn Gautier wußte, daß es die einzige Bestimmung des Reichtums war, an die Kirche und an die Armen verschenkt zu werden. Wer das tat, war des Himmelreichs gewiß. Wer es aber nicht tat, bestahl Gott selbst und seine heilige Mutter:

Sachiez, sachiez, baron et prince,
Seur Sainte Eglise qui rien pince
Et qui ses rentes li recoupe,
Dieu mëisme sa borse coupe
Et sa Mere tout s'aumosniere.

Li sage prince de jadis
Ou ciel faisoient leur tresor,
Mais rien n'en font cil qui sont or.
Adonc donerent et or tolent,
Lors se saverent, or s'afolent,
Lors furent doz, or sont amer,
Lors sourent Dieu molt bien amer
Et orle sevent bien häir.

f° 139, v° b, V. 23 — (413, 629).

Einem glanzvollen Äußeren sollte eigentlich ein leuchtendes Innere entsprechen, und doch sehen wir, daß diese Forderung so gut wie immer vergebens gestellt wird. Also scheint sie Gautier unerfüllbar zu sein. Leib und Seele können nicht gleich schön erhalten werden, und so kommt Gautier zu dem Schluß, daß nur dann die Seele schön sein kann, wenn der Körper vernachlässigt wird.

Mais guerpi a tote richece
Et s'a eslite povreté.
Por l'ame a fors le cors jeté.
Por l'ame fere a heneur vivre
A grant hontage le cors livre.

f° 73, v° a, V. 16 — (578, 174).

So wurde Gautier das antike „mens sana in corpore sano" zu einem in der Praxis unrealisierbaren Begriff. Seele und Körper wurden in jeder Hinsicht radikal voneinander getrennt. Der Körper war dazu da, um um der Seele willen vernachlässigt zu werden, so wie Glanz und Reichtum dazu da waren, damit man darauf verzichte.

Und was für den Reichtum und die Pflege des Körpers gilt, gilt auch für den Ruhm. Wie fern lag dem mittelalterlichen Menschen das antike Ideal des Ruhms! Wie war dieses Ideal unverträglich mit der christlichen Forderung nach Demut! Die Demut galt Gott, und der Ruhm der Welt; und so war der Gegensatz Demut-Ruhm kein anderer als der Gegensatz Gott-Welt. Wer aber auf den irdischen Ruhm verzichtet, ist des himmlischen Ruhmes gewiß:

Vos qui vivez en loiauté
Et por celui vos corz tensez
Qui set et voit toz vos pensez,
Qui por l'amor le roi de gloire
Laissiez la gloire transitoire,
Qui chevaliers, contes et dus
Laissiez por cloistre et por reclus,
Jetez puer [voz] treces et crins!
Sachiez que Dieus en ses escrins,
En paradis, en son tresor
Treces vos guarde de fin or,
Quant Dieu plaira et de vos cors
Vos netes ames iront hors.
Adonc vos rendera vos crines,
Et puis après corones fines,
Plaines de pierres precïeuses,
Resplendissanz et glorïeuses
Deseur le chiès vos asserra.
f° 134, r° b, V. 9[68]) — (727, 936).

So sind also Macht und Ruhm dieser Erde nur dazu da, damit sich an ihnen die Widerstandskraft unserer Seele erprobe, indem wir uns ins Kloster zurückziehen und uns Gott zuwenden.

Wie Gautier Ruhm und Reichtum verachtete, so verachtete er letzten Endes auch die „science humaine". Gewiß findet er manches anerkennende Wort für die Wissenschaft — aber schließlich nur insofern, als sie von bösen Gedanken abzieht. Auch sie gehörte im Grunde zu den „glänzenden Lastern." Denn irdisches Wissen kam nicht von Gott und führte nicht zu ihm, und deshalb sehnte sich Gautier nach göttlicher Weisheit. Menschliches Wissen war Stückwerk, die göttliche Weisheit aber unendlich.

Mais cil est fous et nescïens,
S'autant savoit com Precïens,
Com Oraces ou com Virgiles,
Qui tant aprent baraz et guiles
Qu'il en pert Dieu qui est li sens
Que tuit devon querre en toz sens.
Cil n'est pas plains de grant savoir
Qui met cost et paine a savoir
Ce don Dieu pert et dampne s'ame.

[68]) Vgl. in uns. Text S. 66.

Pou est mais nus, par Nostre Dame,
Qui por le preu a l'ame apreigne:
Chascun son preu het et desdaigne.
f° 158, r° a, V. 15 — (602, 393).

Wissen bezog sich ja nur auf die W e l t und entfernte deshalb von Gott, von dem ja nichts zu w i s s e n war. Alles, was man erlernen konnte, das Lateinische, die Dialektik und Rhetorik half garnichts vor Gott. Vor seinem hohen Richterstuhl wird alles irdische Können und Wissen zunichte.

Ja parleront d'autre Martin,
Dieus parlera si fort latin
Qu'il en seront tuit esgaré.
Tot leur ergo, tot leur qua re,
Leur fallaces, leur argumenz,
Vaillant la queue d'un jument
Ne leur vaudront en la presence
De Dieu qui est fons de scïence.
f° 158, r° b, V. 13 — (603, 430).

So lehnte Gautier alles Erlernbare ab, weil es auf dem Wege zu Gott keinen Schritt weiterführte. Letzten Endes war die antike Literatur, war das Schulwissen und alle Künste der Rhetorik so gewiß „Lüge" für ihn, wie das Evangelium und die Kirchenväter die Wahrheit schlechthin bedeuteten.

Mes Sainz Jheroimes fait savoir
Et bien le dit l'autorité
Que simplement la verité
Vaut mieuz a dire rudement
Que beau mentir et soutilment.
En ces miracles ci retraire
A profiter bé plus qu'a plaire;
Plus vuel ensivre le prophete
Que je ne face lo pöete,
Plus prendre vuel seur Saint Johan
Et seur Saint Luc que seur Lucan.
Plus bé a prendre en l'ev(v)angile
Qu'en Juvenal ne qu'en Virgile.
f° 100, r° a, V. 18 — (376, 58).

Alles, was wir bisher in diesem Abschnitt über Gautiers Verhältnis zur Welt zitierten und besprachen, waren Betrachtungen Gautiers innerhalb seiner Mirakelerzählungen. Aber es gibt eine Geschichte, in der Gautier einmal den Inbegriff alles weltlich Verführerischen, — den Inbegriff der glänzenden

Lasterhaftigkeit — Gestalt werden läßt. Hier wird uns deutlicher als durch alle Betrachtungen der uns jetzt bekannten Art, was für ihn in diesem Sinne das saeculum war. Es ist die Legende vom „riche homme a cui le Deable servi pour VII ans por lui decevoir." In den meisten Manuskripten heißt sie: „De l'oroison Nostre-Dame." Ein reicher Mann, der sehr viel für die Armen getan und ein Krankenhaus für sie errichtet hat, besitzt alles, wonach nur sein Herz verlangen kann — außer einem perfekten Diener! Es dauert nicht lange, da stellt sich auch dieser ein, es ist wirklich ein idealer Diener, der Reiche ist äußerst zufrieden mit ihm, alle haben ihn gern, er wird zum vertrauten Freunde des Reichen und schließlich Herr im Haus. Denn er besitzt in der Tat alle Tugenden: er kann fischen, jagen und gut schießen, er kennt verschiedene Spiele: Brettspiele und Schach, er weiß die Menschen mit Liedern und Erzählungen zu unterhalten, und ist außerordentlich gesellig. So ist er der geschickteste Diener, den man sich vorstellen kann. Er besitzt alle Qualitäten des Geistes und des Körpers: Geschicklichkeit und Geistesgegenwart, Unterhaltungsgabe und gesellige Leichtigkeit, und findet immer das Rechte für die Armen und Kranken.

Aber gerade da liegt es: das Rechte, was er für sie findet, gibt ihm nicht sein Herz ein, sondern seine Klugheit und Schlauheit. Aber natürlich durchschaut ihn keiner, und alle halten d a s für Herzensgüte, was nur kalte Berechnung ist. Und gerade mit den Eigenschaften, die dem Reichen so gut an ihm gefallen haben, versucht der Diener ihn ins Verderben zu stürzen. Denn der Diener ist kein anderer als Satan selber, der in den Körper eines jüngst verstorbenen Dieners eingegangen ist und nur den einen Wunsch hat, unseren Reichen (gleichsam zufällig) umzubringen. Das versucht er auch mehrere Male, aber es gelingt ihm nicht. Im entscheidenden Augenblick spricht der Reiche stets ein Gebet, das ihn immer wieder errettet. Es ist ein Gebet an Maria: „O beata et intemerata et in eternum benedicta singularis atque incomparabilis virgo." Durch die Kraft dieses Gebetes wird das Böse machtlos gemacht. Aber die innere Kraft des Reichen ist nicht groß genug, um den Teufel zu erkennen und ihn zu verjagen; dazu bedarf es eines Stellvertreters Gottes, eines heiligen Mannes. Also auch hier die sichtbarste Gradusordnung. Dieser erscheint eines Tages in Gestalt eines Erzbischofs, und vor seinem Angesicht muß der Teufel weichen.

So sehen wir, wie die vorhin erwähnten „glänzenden

Laster" die eigentliche Gefahr in unserem Leben bedeuten. Das Geistvolle, Geschickte, Kluge, Elegante trägt einen Keim des Bösen in sich, den man auf den ersten Blick nicht zu erkennen vermag. Hat man einmal einem solchen Laster Raum in seinem Herzen gegeben, dann gewinnt es Macht über den Menschen und stürzt ihn ins Verderben. Erretten vor dem Bösen kann nur das ständige Gebet zu Maria, das gegen die Angriffe Satans stählt.

Wenn wir auch mit dem bisher Gesagten Gautiers Verhältnis zum saeculum keineswegs vollständig erschöpft haben, so wird trotzdem klar geworden sein, wie verächtlich und gering ihm alle douceur dieser Welt erschienen ist, im Vergleich zur seligen Freude, die ihm Maria immer bereitete.

Ordo naturae.

Anders verhält es sich mit dem ordo naturae. So wenig Verständnis Gautier de Coincy im allgemeinen für alles zeigt, was in die Welt des Adels und der höfischen Sitte, in die Welt des Glanzes, der Weltfreude, der reinen Kunst gehört (da waren ja im wesentlichen die „glänzenden Laster" verkörpert) — so viel Verständnis zeigt er für die Welt des Volkes. Das heißt für die Welt der einfachen Beziehungen, Gefühle, Regungen und Nöte, das heißt für die Beschränktheit und rührende Einfalt des Volkes. Und wenn man sagen kann, daß sich der Adel größtenteils in der Sphäre der glänzenden Laster bewegt, so kann man auch sagen, daß für das Volk fast nur der ordo naturalis in Betracht kommt, während beide Schichten den Todsünden selbstverständlich gleich leicht erliegen. Auch hier muß man natürlich gewisse Unterschiede machen: von den einen Todsünden wird eher das Volk, von den anderen eher der Adel ergriffen: darüber wird gerade bei E. Lommatzsch genau berichtet.

Aber auch in der Beurteilung des ordo naturalis sehen wir Gautier sich manchmal auf den absoluten Standpunkt Gottes stellen, und da verurteilt er sogar die natürlichsten Gefühle und Freuden, wie zum Beispiel hier:

L'Evangile nos dit, beau frere,
Qui por Dieu lait et pere et mere,
Terre, maisons, fame et enfanz,
Ses guerredons en iert si granz,
Rendu li ert tot a cent dobles.
Mais li pluseur paront si trobles

Et si oscurs les ieuz do cuer
Qu'il laissent Deu et jetent puer
Por les richeces de cest monde.
Science humaine en aus habonde;
A Deu sont sot, au siecle sage.

f° 75, v° b, V. 33 — (586, 551).

An anderen Stellen wieder findet Gautier den schönsten Ausdruck für Gefühle und Ereignisse, die in den ordo naturalis gehören. Dies mag auch den Grund haben, daß überhaupt alles „Natürliche" Symbol war des Göttlichen, daß die Beziehungen zwischen Mutter und Kind ein Gleichnis waren für die Beziehung zwischen Maria und den Menschen, daß die Sonne und die Blumen Sinnbilder der Herrlichkeit Marias waren. Von diesem Standpunkt aus betrachtet hatte der ordo naturalis nicht nur einen neutralen, sondern auch einen positiven Wert. So findet Gautier für Mutter- und Kindesliebe, für die Liebe überhaupt, für die Schönheit der Natur, für das klagende Flehen um Gesundheit und Errettung vor dem Tode, für die rührenden Bitten um Geschenke, einen sehr echten und sehr dichterischen Ausdruck. Lommatzsch bemerkt richtig: „Wie ergreifend weiß er den Schmerz der Mutter zu schildern, die ihr Kind, das der fanatische Jude ermordet hat, vergebens in allen Straßen der Stadt sucht, wie beweglich die Reue des Theophilus, wie rührend die Liebeshoffnung des jungen Ritters, dessen Herz si gais et si plains de clochetes mit dem Ende der Probezeit auch das Ziel all seiner Wünsche erreicht zu haben wähnt, wie lebendig die Freude, die mit der Heimkehr der totgeglaubten Fürstin an dem Kaiserhofe von Rom von neuem einzieht, derart qu'il est avis que uns balais Chacié en ait duel et tristece."

Die Mutterliebe finden wir in der Tat nirgends so ergreifend geschildert wie in der von Lommatzsch erwähnten Legende „De l'enfant que Nostre-Dame resuscita qui chantoit les repons Gaude Maria". Nachdem sie ihr Kind überall gesucht hat, kommt die Mutter endlich in die „rue des Juifs" und ruft klagend aus:

„Fiz! Fiz! Fiz! Fiz! Le cuer me part",
Fet la lasse, ce m'est avis,
„Fiz doz, fiz doz, se fusses vis,
N'ëusses pas tant demoré,
Fiz doz, murtri et acoré
T'ont cil güi, cil püant chien,

Fiz doz, mes cuers me dit molt bien
Qu'en ceste rue t'ont tué,
Fiz doz, fiz doz, ou ies tu, é?
Trop par est dure ta matere,
Quant ne paroles a ta mere
Qui ci s'ocit et ci s'afole
A tot le mains une parole."
Lors chiet pasmee enmi la rue,
Ses chevous tret, ses chevous rue,
Son piz debat et sa forcele.
„Durs cuers, durs cuers, durs, durs," fait ele,
„Trop me fez mal et trop me grieves
Quant tu ne fenz ou tu ne crieves
En nuef parties ou en dis.
Ha! Mere, au roi de Paradis,
Ja t'avoie comandé tant
A jointes mains mon las d'enfant..."
f° 144, v° a, V. 3 — (564, 343).

Daß Gautier ein ganz starkes Gefühl für das Wesen der Mutterliebe besaß, haben wir gesehen, als wir von seiner Beziehung zu Maria sprachen. Deshalb ist uns diese Stelle noch eine neue Bestätigung für das Verstehen, das er für die Beziehung zwischen Mutter und Kind hatte, eine Beziehung, die er auf sein eigenes Verhältnis zu Maria übertrug. Unübertrefflich wahr und echt sind diese Zeilen; naturgetreu jede einzelne Regung der Mutter: sie kennt ihren Sohn und weiß, daß er sie nie hätte so lange auf sich warten lassen. Die innige Beziehung des Sich-aufeinander-Verlassens wird sichtbar. Dann: der sichere Instinkt der Mutter, der ihr untrüglich sagt, daß ihr Kind in dieser Straße ermordet wurde. Als der Knabe nach einer erneuten Bitte, wenigstens ein Wort verlauten zu lassen, immer noch stumm bleibt, fällt sie ohnmächtig um. — Und dann redet sie ihr Herz an. Kaum etwas Ergreifenderes als der Vorwurf, den sie ihrem Herzen macht, daß es immer noch nicht in Stücke gesprungen ist! Und wie tief mußte Gautier den Schmerz der Mutter mitempfinden, daß er sie zuletzt sogar in einen Vorwurf an Maria: „Qu'en as-tu fait, Dame ou est il?" ausbrechen läßt! Gautier hatte fast nicht mehr nötig zu sagen, daß diese Erzählung „de pitié tout le tresperça" als er sie zum ersten Mal hörte und las: wir glauben es ihm ohnehin. So schreibt nur, wer von einem Ereignis im tiefsten erschüttert ist; das war im Mittelalter nicht anders als heute und in jeder anderen Zeit.

Was nun die geschlechtliche Liebe anbetrifft, so verwirft sie Gautier selbstverständlich als Kleriker, da ja Keuschheit zu den unbedingten Forderungen gehört, die Gott an den Klerus stellt. Aber was für den Klerus heiligste Pflicht ist, paßt nicht für die anderen Stände; die Forderungen, die der Klerus an sich selbst zu stellen hat, stehen um eine Stufe höher als die Forderungen der weltlichen Stände an sich selbst. Niemals würde Gautier einem Mann, der im saeculum lebt, die Liebe zu einem Weib zum Vorwurf machen: das tut er nur dann, wenn jener bereits Maria gelobt hatte, ihr sein Leben zu widmen und es nachher vergaß. So in der Geschichte „Du clerc qui mist l'anel ou doi Nostre Dame", „Du clerc qui fame espousa et puis la lessa", u. a. Selbstverständlich rechnet es Gott dem im saeculum lebenden Menschen hoch an, wenn er auf seine douceur freiwillig verzichtet, die Natur überwindet und sich somit Gott zuwendet. Und er empfindet über ihn mehr Freude als über einen Geistlichen, der — ohne die Versuchung je gekannt zu haben — ein keusches Leben führt. Aber Gott verurteilt keineswegs das natürliche Leben:

Nature rit, si com moi semble,
Quant hic et hec joignent ensanble.

Im Zusammenhang des ordo naturalis soll noch einmal an die verzweifelte Anrufung Marias in höchster Gefahr erinnert werden, für die — wie wir sahen — Gautier einen so wunderbaren Ausdruck gefunden hat. Wir erinnern hier ebenfalls an die rührenden Bitten um Geschenke, die wir damals in ähnlichem Zusammenhang erwähnten.

Hier aber sei nur noch auf eines hingewiesen: auf Gautiers Mitgefühl mit den Armen, Einfältigen und Zurückgesetzten. Die Menschen aus dem Volke, die weder sehr lasterhaft noch auch mit besonderen Tugenden begabt sind, die im allgemeinen nach dem ordo naturalis leben und handeln, deren Herz aber auch Gott geöffnet und zugänglich ist, — diese Menschen sind es, für die Gautier Partei nimmt, die er gegen anderer Leute Angriffe schützen möchte, in deren Seele er Bescheid weiß. Was man diesen Menschen im allgemeinen vorwirft, ist ihre Einfältigkeit, ihre Beschränktheit, ihre Armut (Shaw hat ja festgestellt, daß es ein Verbrechen ist, arm zu sein, und so war es auch schon im Mittelalter!) — Gautier aber weiß, daß keine menschliche Klugheit, kein menschliches Wissen, kein Besitz vor Gott gilt; daß die, die reinen Herzens

sind, selig sind, weil sie Gott schauen werden und daß die, die geistlich arm sind, selig sind, weil das Himmelreich ihnen gehört.

Die charakteristische Gestalt dieser Art ist der vilain in der Erzählung „Du vilain qui a grant poine savoit la moitié de son Ave Maria." Ein recht tölpelhafter Landmann, der seine Freude am Besitz hatte und nur von dem Wunsch erfüllt war, sich zu bereichern, der wenig wußte und wenig beliebt bei den anderen war, der die Feiertage nicht heilig hielt — besaß immerhin eine Tugend: am Sonnabend, der — wie wir wissen — Maria geweiht war, arbeitete er um keinen Preis und hörte auch gern die Messe und den Gottesdienst am Sonntag. Da saß er andächtig vor einem Muttergottesbild und betete. Er konnte wohl kaum das Vaterunser auswendig, noch auch die Hälfte des Ave Maria, aber sein Herz war der Mutter Gottes voll, und überall, wo er ihrem Bild begegnete, kniete er nieder und betete zu ihr. Die Armen, die ihn in ihrem Namen um Brot baten, vermochte er niemals unbeschenkt fortzuschicken. Aber eine plötzliche Krankheit überfällt ihn und er muß sterben. In diesem Augenblick kommen von der einen Seite die Engel, von der anderen die Teufel zur Erde herab, und jede Partei beansprucht ihn für sich. Aber die Engel wissen, daß Gott auf ihrer Seite steht und sprechen zu den Teufeln:

... „Tort avez.
Dieus est tant doz, bien le savez,
Qu'il ne prent guarde a nes un fuer
Fors a l'entencïon do cuer.
Dieus aussi tost, sanz nul delai,
Entent le clerc come le lai,
Li lais ne fet mie a gaber
Por ce s'il ne set sillaber.
Puis qu'a bien pense et a bien tent,
Que que il die, Dieus l'entent."
f° 159, r° a, V. 23 — (621, 165).

Schließlich gelingt es den Engeln, die Seele in den Himmel zu tragen. — So hat Gautier ein großes Mitgefühl mit den Armen und Gequälten. Warum Gott die Armen mehr liebt als die Reichen, läßt er die Engel in derselben Legende sagen:

Les povres genz qui nëent n'ont
Simple et devot et humble sont.
Jor et nuit Dieu servent et prïent
Et li auquant molt le mercïent

De la poverté qu'il leur done.
Et por ce Dieus leur abandone
Plus tost la gloire de lassus
Qu'as rois, n'as contesses n'as dus,
N'as riches genz cui petit chaut,
Mes que jor viegne et que jor aut.
De toz ses biens gré ne li sevent,
Ainz le ledengent et destrevent .
Quant plus leur met entre les mains,
Tant l'aiment il et prisent mains.
f° 160, r° a, V. 13 — (622, 237).

Er entrüstet sich ehrlich über das Unrecht, das den Armen überall angetan wird:

S'uns povres hom au riche plaide,
Chascun sostient le riche et aide.
Maintenant a IIII avocaz
Qui dient „fui, vilain locaz,
Ne sez que diz ne qu'un noiez."
Par moz poliz, aplanoiez,
Ou sac le boutent a envers,
Par moz soutius, par moz divers,
Si li bestornent sa querele
Que nes li riche le querele.
Maintenant l'ont si adobé
Que C ou A li font do B.
Tant le mainent par leur savoir
Qu' au riche font de lui ravoir
Là ou ses droiz est toz esperz,
Couz et domages et deperz.
f° 157, v° b, V. 6 — (601, 345).

heißt es in den „Deux freres qui furent a Romme." Wie überhaupt in seiner Zeit die Armen behandelt wurden, sehen wir aus dem Unrecht, das einem verarmten Wohltäter, einem einst so freigebigen Reichen, widerfährt. Empört ruft Gautier:

Lors que li hom chiet dou cheval,
Chascun le lait, nus n'en a cure.
Chascum le tient por burelure,
N'a recovrier n'a çaus n'a cez:
Car pauper ubique jacez.
Li povres hom est en toz lieus
Esgarez, maz, povres et vieuz.
Li povres hom ne jor ne nuit

N'iert ja en lieu ou il n'ennuit,
Li povres hom est en toz leus
Aussi venu com un gris leus.
Puis que li hom pert son avoir,
Ses amis pert et son savoir.
S'aussi bon clerc estoit com Tulles,
Si diroit l'en qu'il est entulles,
Ydiotes et cerloiains.[69])

f° 155. r° b, V. 4 — (554, 530).

Dann klingt es mit einer weltschmerzlichen Betrachtung aus:

Ne seit li las borgois qu'il face,
Car nes cil li tornent la face
Et cil le gabent tot a fet
A cui il a plus de bien fet.
Teus est li siecles tot sanz dote,
Si tost com fortune jus bote
Aucun preudome de sa roe,
Nes cil le botent en la boe
Et plus le tienent vil c'un chien
A cui il a plus fet de bien,
Et cil le gabent et despisent
Qui en s'enneur l'aiment et prisent.

f° 152, r° b, V. 25 — (544, 67).

Diese Stellen sind der von uns in einem anderen Kapitel besprochenen Erzählung „Du Juif qui prist en gage l'image Nostre Dame" entnommen.

Das Verhältnis Gautiers zur Natur erkennen wir am besten an seinen Vergleichen und Gleichnissen, über die wir ausführlicher in unserem Stilkapitel zu sprechen haben werden. Nur dies sei hier gesagt: man meint immer, daß der mittelalterliche Mensch kein Gefühl für die Schönheit der Natur hat.[70]) Aber wie wäre sie ihm sonst als ein Symbol überirdischen Glanzes erschienen? Und tun wir nicht oft letzten Endes genau dasselbe, wenn wir — wie trunken — einem Sonnenuntergang entgegenschauen? Sind uns denn wirklich die Dinge in der Natur immer nur schön um ihrer selbst willen? Werden sie uns denn nicht auch oft zum Gleichnis? Welch echtes Naturgefühl spricht aus den ersten Zeilen der Legende „Du Juif qui prist en gage, etc.":

[69]) Das Manuskript 25532 hat hier chillorains.

[70]) Vgl. Kuttner, Naturgefühl und altfranzösische Literatur, Berliner Diss.

Tant truis escrit, foi que doi m'ame,
De doz miracles Nostre Dame
Que je ne sé les ques choisir,
Ne je n'ai pas si grant loisir
Que je les praigne tot a fet,
Ainz faz ainsi come cil fet
Qui les fleurs quiert aval la pree
Qui tot est vert et enfloree,
Et qui tant voit de fleurs diverses,
Vermoilles, indes, jaunes, perses,
Et par derriere et par devant,
Ne set lesqueles cuelle avant.
Autel vos di, par Sainte Gemme,
Des doz miracles Nostre Dame
Truis tant, toz en sui esbahis. f° 152 r° a, V. 1.

Die Werte, die zu Gott hinführen.

Es sind nur noch ganz wenige — und nur zusammenfassende — Worte zu sagen über die „jenseitigen Werte dieser Welt", das heißt über die Werte, die zu Gott hinführen. Wir haben bereits gezeigt, daß jeder einzelne Stand Gott gegenüber andere Verpflichtungen hatte. Was für den Klerus unbedingte Forderung von Gott war, war für den Laienstand freiwilliger, eigener Entschluß und galt deswegen umso höher vor Gott. Dadurch wurde ein gewisser Ausgleich zwischen den Ständen geschaffen. Das „standesgemäße" Leben des Klerus aber war Gott um eine Stufe näher als das standes- und naturgemäße Leben der anderen Stände. Innerhalb des frommen Lebens gibt es sehr verschiedene Grade: das tägliche Gebet jenes Reichen zu Maria war zwar stark genug gewesen, den Teufel abzuwehren, aber nicht, ihn zu erkennen — das war nur dem Erzbischof gelungen, dem Geistlichen, der bereits auf einer Stufe lebte, die Gott von vornherein näher war. Ein frommes, schlichtes, wenn auch einfältiges Menschenherz war Gott genehmer als das heuchlerische Herz eines Geistlichen; ein aus dem reinen Herzen strömendes Gebet lieber als hundert heruntergeleierte Gebete. Zur Seligkeit führte das fromme Gebet als auch das fromme Werk: es war Pflicht des Reichen, der Kirche und somit den Armen von dem Seinen zu spenden. Was man Maria gab, vergalt sie einem hundertfach, und die Kerze, die die sterbende arme Frau ihr noch zuletzt anzündet, erfreut sie mehr als hundert Kerzen eines Reichen, der aus dem Überfluß gibt.

Gautier de Coincy's Stil.

Gälte der Satz: „Le style, c'est l'homme" nicht auch für den mittelalterlichen Dichter, so würde uns der Stil eines mittelalterlichen Menschen kaum interessieren. Was würde es frommen, seine Stilmittel aufzuzählen, wenn wir nicht gleichzeitig zu begreifen imstande wären, aus welchem Grunde ein Dichter gerade zu diesen Stilmitteln gegriffen hat? Nur insofern der Stil Ausdruck einer Weltanschauung und eines Lebensgefühls ist, interessiert er uns. Im Laufe der ganzen Arbeit haben wir anzudeuten versucht und bei zahlreichen Gelegenheiten durchblicken lassen, was das Typische an Gautiers Stil gewesen ist. In diesem Kapitel möchten wir uns zusammenfassend in eine Reihe von Einzelheiten vertiefen und den Menschen Gautier im Spiegel seines Stils zu erkennen suchen.

Nachdem Faral und Brinkmann — den Poetiken des Mittelalters entsprechend — der amplificatio einen großen Platz in ihren Büchern eingeräumt haben, lag die Versuchung nahe, die verschiedenen Mittel, die Gautier zur amplificatio anwendet, im einzelnen durchzugehen. Wir hätten zahlreiche Beispiele für interpretatio, circumlocutio, digressio etc. anführen können — aber was wäre letzten Endes damit besagt? Wir glauben, daß wir durch eine so detaillierte Betrachtungsweise der Dichtkunst Gautiers ihm selber ferner gerückt wären, d. h. seinem Wesen und seiner dichterischen Persönlichkeit. Wir hätten nur etwas über seine Technik erfahren, und wären zuletzt zu dem Schluß gekommen, daß sie sich nicht wesentlich von der Technik anderer mittelalterlicher Dichter unterscheidet. Wir möchten über das sprechen, was man im Mittelalter den „Stil" nennt.

Die im Mittelalter geltende Scheidung der Stile ist nicht die in stilus gravis und humilis, sondern in ornatus difficilis und facilis. Es geht aus den Büchern Farals und Brinkmanns hervor, daß es sich bei dieser Einteilung um eine Verteilung der Tropen und Figuren handelte. „Der ‚schwere Schmuck', bemerkt Brinkmann, wird durch übertragenen Ausdruck, der ‚leichte' durch determinatio und Verwendung der colores rhetorici charakterisiert."[1]) An anderer Stelle bemerkt Brink-

[1]) a. a. O., S. 71.

mann: „Man wird im allgemeinen feststellen können, daß Dichter, die dem Wortspiel und der Wiederholung aller Arten huldigen, sich weniger im Bildlichen ausleben. Sie haben eine Wort- und Klangphantasie, deren schöpferische Tätigkeit sich in Kultivierung wortrhetorischer Mittel erfüllt. Damit ordnen sie sich zugleich der leichten Schmuckart ein. Schwerer Schmuck ist dort zu finden, wo das bildliche Element Sprache und Ausdruck bestimmt."[2])

Wie steht es damit bei Gautier de Coincy? Einerseits hat man immer wieder auf die Bildlichkeit von Gautiers Sprache hingewiesen, andererseits aber fällt jedem die virtuose Verwendung der colores rhetorici sofort ins Auge. Vertritt Gautier beide Stilarten in gleicher Weise? Wir werden diese Frage zu beantworten suchen. Wir werden zuerst über den ornatus facilis zu sprechen haben, weil es unumstößlich feststeht, daß er über dessen Stilmittel mit aller Virtuosität zu verfügen weiß; inwiefern er aber den ornatus difficilis vertritt, werden wir später zu beantworten haben.

Ornatus facilis.

Nirgends wird die Volkstümlichkeit Gautiers so offenbar und durch nichts springt sie dem unbefangenen Leser so in die Augen wie gerade durch seinen Stil. Man hat mit Recht immer wieder darauf hingewiesen. Ott gibt eine gute Zusammenstellung all der volkstümlichen Ausdrücke, die wir im Christinenleben finden; sie sind den entsprechenden Ausdrücken der Mirakel sehr ähnlich. Daß Gautiers Weltanschauung Elemente trägt, die volkgewachsen sind, weiß man erst nach längerer Einfühlung in sein Werk — aber daß sein Stil der einzige ist, mit dem man überhaupt zum Volk reden kann, muß jeder sofort merken. Gautier wirkt auf das Volk mit seinen fortwährenden Ausrufen, rhetorischen Fragen, Wiederholungen verschiedenster Art, mit seinen Wortspielen, homonymen und äquivoken Reimen — weil aus allen diesen sogenannten Stilmitteln der atemlose Zug, der durch alle seine Mirakel geht, hervorbricht, weil sie der unverkennbarste Ausdruck sind für die unruhige, von Maria erfüllte Seele, die die Menschen bekehren will, weil sie Ausdruck sind dafür, daß es Gautier nie genug ist mit e i n e m Bilde, e i n e m Gedanken, e i n e m Preis auf Maria, sondern daß ihm das endlose Häufen von Worten im Affekt das einzig Gemäße ist. All diese Dinge

[2]) a. a. O., S. 157.

sind Ausdruck für das Bekehrenwollen mit aller Kraft und allem Aufwand, sie sind das Einhämmern des Lehrers, sie sind der Aufschrei eines leidenschaftlichen Herzens. Und wie beim Aufschrei fast nur die Stimme hörbar ist und es auf die angewandten Worte und Begriffe eigentlich wenig ankommt, so treten auch bei Gautier — wenn wir ganz genau hinhören — die gestalteten Begriffe, das heißt also die Bilder, in den Hintergrund, im Verhältnis zu den rhetorischen Figuren, die jenem Aufschrei Ausdruck verleihen. Für Bilder ist dort Raum, wo es sich um gelassene, gleichsam „tendenzlose" Schilderung handelt, — und dort finden die rhetorischen Figuren einen verhältnismäßig kleinen Platz.

Bei den rhetorischen Figuren unterscheidet man Wort- und Sinnfiguren. Die wichtigste Wortfigur ist die Wiederholung. Es gibt verschiedene Arten der Wiederholung:

Sehr häufig finden wir bei Gautier de Coincy „die Wiederkehr desselben Wortes in unmittelbarer Folge"[3]), und zwar vor allem in der Anrede. Im Mirakel „De l'Enfant qui fu ravi en avision" spricht die Mutter zu ihrem Kinde:

..... Y a, y a,
Or dou roter, or dou roter,
Trop te puis or amignoter, etc.
f° 164, r° b, V. 34 — (149, 34).

Im Mirakel „De la fame qui recouvra son nez qu'elle avoit perdu" redet die kranke Frau Maria an:

Haute Röine coronee,
Doce Dame, Sainte Marie!
Aïe! Aïe! Aïe! Aïe!
Par trois foiz s'escria ainsi
Et puis a dit: merci! merci!
Por Dieu, por Dieu, venez vöoir
La grant vertu et le pöoir
De ma Dame Sainte Marie!
Sanee m'a tote et guarie,
Sanee sui! Sanee sui!
Cele a cui sui, serai et fui
Et ou mes cuers est toz remes,
Rendu m'a face, boche et nes.
f° 170, r° b, V. 14 — (172, 398).

[3]) Gerber, a. a. O., II. 184.

In der Erzählung „Coment un hons noié en la mer fu delivré par l'aide Nostre Dame" heißt es:

Fui, las pechierres, fui, fui, fui,
Fui tost, fui tost, queur, queur, queur, queur . . .
Doiz de doceur, aïe, aïe,
Saches, saches, saches sanz dote
Que maintenant te fera tote
A son fiz ta pez et t'acorde
La mere de Misericorde.

f° 186, v° b, V. 30 — (614, 411).

Wir erinnern hier noch einmal an die bereits angeführte Klage der Mutter: „Fiz, fiz, fiz, fiz" und „Durs cuers, durs cuers". Zu dieser Art Wiederholung gehört auch die Wiederaufnahme desselben Adjektivs:

Avironee est tote d'armes
De forz escuz et de gisarmes,
De forz lances, de forz espiez.

f° 147, v° b, V. 13 — (213, 104).

Mit großer Virtuosität verwendet Gautier die Wiederholung am Anfang, die man Anapher nennt. E. Lommatzsch hat in seinem Schlußkapitel Gautiers Tirade gegen den Orgueil als Beispiel für die Anapher angeführt. Sie gehört zu den beliebtesten Kunstmitteln Gautiers. In keiner Legende kommt sie so oft vor wie in dem berühmten Theophilusmirakel, von dem wir bisher wenig Gelegenheit hatten, zu sprechen. Daß wir gerade hier der Anapher so oft begegnen, hat seinen Grund darin, daß das Theophilusmirakel das dramatischeste aller Mirakel Gautiers de Coincy ist; Rustebuef wird sich ja später davon inspirieren lassen. Um diese Legende so packend als möglich seinen Lesern vor Augen zu führen, mußte Gautier zu allen Mitteln greifen, die eine dramatische Wirkung hervorrufen konnten. Dazu gehört selbstverständlich auch, neben den vielen Selbstgesprächen und Dialogen mit Maria, die Figur der Anapher. Sie steigert die gespannte Stimmung aufs höchste und bringt uns den dramatischen Gehalt der Legende mit realistischer Deutlichkeit zum Bewußtsein:

Theophilus le güi croit
Qui nule nuit ne se recroit
Que consellier ne vieigne a lui;
Theophilus ne croit nului
Fors le larron qui tot l'enchante.

Theophilus ne list ne chante,
Theophilus n'entre en iglise.
Theophilus ne fait servise,
Ne chose nule qu'a Deu plaise;
Theophilus aime mieuz aise,
Richece, heneur, et seigneurie
Que ma Dame Sainte Marie
Que tant soloit devant amer.
Theophilus perille en mer,
Theophilus afondre et noie,
Theophilus (afondr) desve et faunoie,
Theophilus a cuer de fer,
Theophilus el feu d'Enfer
S'enfuit le trot et les granz saus,
Saint Martin lait et prent l'essaus;
Theophilus lait Jhesu Crist,
Et sa mere por Antecrist.
Theophilus a tant mesfait,
Se Nostre Dame ne le fait,
Qu'a nul jor mais n'ara merci.
f° 8, v° b, V. 10 — (41, 541).

Durch die ständige Wiederholung des Namens Theophilus wird uns zum Bewußtsein gebracht, daß hier etwas Entsetzliches vorgeht. Es gibt wenige Stellen bei Gautier, die durch das dramatische Element so packend wirken wie diese. Man fühlt, wie Gautiers Herz selber geteilt ist in Mitgefühl für den armen Theophilus, der den Lügen des bösen Juden glaubt und in die tiefe Enttäuschung, die ihm Theophil bereitet, da er den Versuchungen unterliegt. Von diesem Augenblick an, in dem das eigentliche Drama begonnen hat, finden wir sehr viele Anaphern. — Als Theophilus seine Taten bereits bereut hat, sagt Gautier:

Lors se reprent a Dieu proier,
Lors se reprent a seaumoier,
Lors se reprent a jëuner,
Lors se reprent a äuner
Povres genz et povres malades;
Lors si rest douz, lors si rest sades
Maus a laissier et biens a faire,
Lors li rest douce l'aspre haire,
Lors li est douce descepline.
f° 9, v° b, V. 29 — (V. 715).

Von der Apostrophe an sich selbst, die wenige Zeilen darauf folgt, lassen sich noch heutige Leser rühren. Denn die Stilmittel, die Gautier anwendet, ergeben sich ihm aus der Situation, ohne daß er krampfhaft nach ihnen sucht. Sie stehen ihm immer im rechten Augenblick zu Gebote, als diejenigen, die gerade dann die wirksamsten und richtigsten sind. Dinge, die ein Dichter mit Mühe suchen mußte, um zu wirken, vermögen uns in diesem Maße nach achthundert Jahren nicht mehr zu bewegen, höchstens zu erfreuen. Leider erlaubt es der Raum nicht, diese Apostrophe — die, mit einer ganz kurzen Unterbrechung, über 150 Verse enthält — hier abzudrucken; wir müssen uns begnügen, einige für die Anapher besonders charakteristische Verse herauszugreifen.

Las!, fait il, Las! Que devendrai?
Las! Quel conseil de moi prendrai?
Las! Qu'ai pensé? Las! Qu'ai je fait?
Las! Par moi seul ai plus mesfait
N'ont mesfet ne ne mesferont
Tuit cil qui furent ne seront.
Las! Faunoiez! Las! Durfëuz!
Las! Engigniez! Las! Decëuz!
Las! Maubailliz! Las! Radotez!
Las! Seur toz autres assotez!
Las! Seur toz autres meschëanz! . . .

Las! Las! Las! Las! Plus de C foiz!
Las! Las! Com doi estre destroiz!
Las! Las! Com doi angoisseus estre,
Quant je le puissant roi celestre
Ai renoié por l'anemi!
Las! Bien me doit li cuers parmi
De fine angoisse et de duel fendre! . . .

Ame chaitive, que feras,
Di moi, que tu responderas . . .
(Quant Dieus vendra au jugement . . .)
Quant te dira li puissant sire:
„Voiz ci la honte et le martire,
Voiz ci la coste et le flanc,
Voiz ci les plaies et le sanc
Que je por t'amor espandi."
Que diras tu, car le me di!
Chaitive, adonques que diras?

Chaitive, adonques ou iras? . . .
Di moi, di moi, di faunoié,
Di moi, di moi, di, renoié,
Di moi, di moi, di, di, mesele,
Quant verras la sainte pucele . . .
Que diras tu, car le me di! . . .
Deus, qu'as tu dit, desloial gueule?
Deus, qu'as tu dit, gueule pullente?
Deus, qu'as tu dit, gueule sanglente?
f° 10, r° a, V. 5 — (V. 731 ff.).

Im Zusammenhang mit der Wiederholung können wir auch die homonymen und äquivoken Reime bei Gautier de Coincy betrachten. Diese beiden Reimarten sind gleichsam eine Wiederholung am Zeilenende. Sowohl Lommatzsch als auch Ott weisen auf die Häufigkeit und Wichtigkeit dieser Reime bei Gautier hin; Ott führt uns alle Beispiele nach dem Christinenleben an, Lommatzsch zitiert einige nach den Mirakeln; es erübrigt sich, noch weitere Beispiele zu suchen.

Ähnlich steht es auch mit den Wortspielen, den sogenannten grammatischen Reimen. Tobler sagt: „Der grammatische Reim besteht darin, daß Wörter, die ein Reimpaar bilden, im folgenden Reimpaare oder in den folgenden Reimpaaren oder überhaupt in nächster Nähe noch einmal einander gegenübergestellt werden, aber in anderer Flexions- oder Derivationsform als das erste Mal . . . Eine Reimart ist es eigentlich nicht, sondern eine Art, Reimpaare zu verbinden.“[4]) Wir finden zahlreiche Beispiele für das Christinenleben bei Ott und auch eins für die Mirakel bei Lommatzsch, möchten also auch hier von erneuten Beispielen absehen.

Sicherlich bilden diese gehäuften Replikationen oft das „virtuose Finale“[5]) einer Legende und sind „ein stilistisches Mittel, um einen gewissen Abschluß anzugeben.“[6]) Denn wenn wir uns wirklich die Mirakel gesprochen und mit rhetorischer Geste vorgetragen denken, dann hören wir auch, daß diese Wortspiele (die wir ja am Ende fast jeder Legende finden), das mit immer tönenderer Stimme vorgetragene, großartige Finale jeder Erzählung sind. Sie sind der Schlußeffekt jedes Mirakels, auf den das Volk vielleicht schon ungeduldig wartete, die Überraschung am Ende, über die es sich freute und die es be-

[4]) Tobler, Vom franz. Versbau, S. 161.
[5]) Lommatzsch, a. a. O., S. 120.
[6]) Ott, a. a. O., S. LXXI.

lustigte, und der es vielleicht zum Teil zu verdanken ist, daß Gautiers Mirakel so beliebt gewesen sind. Diese Wortspiele waren die musikalischeste Note in seiner Dichtkunst, die Steigerung all dessen, was an klanglichen Elementen durch die Wiederholungen, Ausrufe und Fragen verschiedenster Art in den Mirakeln bereits vorhanden war. Natürlich gibt Gautier in diesen Wortspielen seinem eigenen Spieltrieb nach, und mehr noch: einer gewissen Koketterie. Er freut sich an jedem neuen Wort, das ihm einfällt und seinem Schlußakkord einen noch volleren Klang verleiht. Er ist stolz auf das so wohlgeratene Gebilde, das der Dichter Gautier da so schön fertiggebracht hat, und man könnte fast sagen, daß er sich in diesen Wortspielen am bewußtesten und sichersten als Dichter empfindet. Wir erinnern uns, daß er einmal von der Freude an sich selber sprach, und da muß er wohl Freuden dieser Art gemeint haben. Natürlich will Gautier dem Volk gefallen, aber letzten Endes doch nur um der Sache willen. Denn diese Wortspiele waren eine Steigerung und Zusammenfassung des Vorhergesagten, eine Art Endformulierung, die dem Volk den Sinn der Geschichte noch einmal recht eindringlich klarmachen sollte. So wurden sie dem Volk zu einem befreienden Aufatmen am Ende einer oft bedrückenden moralischen Predigt, deren Lehrhaftigkeit auf diese Weise in eine leichtere Sphäre gehoben wurde.

Die Sinnfiguren, die Gautier häufig verwendet, sind die rhetorische Frage und Interjektion, die communicatio (dialogismós), die Apostrophe und Personifikation. Sie sind die wichtigsten Mittel zur Belebung seiner Dichtung. In den vielen Stellen, die wir im Laufe unserer Arbeit angeführt haben, drücken die vom Herausgeber Poquet und dann auch von uns eingesetzten Frage- und Ausrufungszeichen vielleicht mehr aus als wir jetzt mit Worten sagen könnten. Wie lebendig wirkt die Sprache Gautiers durch diese vielen springenden Zeichen! Sie wirkt aber nur so, weil sich in der Tat hinter ihnen eines der lebendigsten Herzen aller Zeiten verbirgt. — Wir möchten hier ein Beispiel für die rhetorische Frage anführen, das durch eine Interjektion eingeleitet ist; diese Verse gehören zu den schönsten Gautiers:

Fi! Fi! Fi! Fi! Que vaut hautece?!
Que vaut heneurs? Que vaut richece?!
Que vaut au roi sa rëautez?
A röine que vaut beautez?

Que vaut a home ses avoirs?
Que vaut a clerc ses grant savoirs?
Que vaut deduit? Que vaut solaz?
Que vaut aise? Que vaut degraz?
Que vaut bons mengiers et bons boires?
Que vaut joie? Que vaut baudoires?
Que vaut gloire n'eneurs terrestre
Quant assëur ne poons estre?
Que vaut orgieuz? Que vaut cointise?
Por coi fait nus grant ademise,
Boban demaine ne dongier,
Quant li covient l'ame [a]vongier,
Ainçois c'on ait nes sangloti?

. . . . . .

Que vaut, que vaut, que vaut orguieuz,
Quant [nus] Il doie, non, plain pieuz[7])
De mort ne puet avoir respit?

f° 212, r° b, V. 24 (694, 225).

„Das Wesen der Apostrophe besteht darin, daß sich der Dichter mit unmittelbarer Anrede an sich selbst, eine andere Person oder Sache wendet."[8]) Sie wird vor allem im Affekt gebraucht. Wir können hier auf bereits zitierte Stellen verweisen. Wir erinnern an die rührende Klage der Mutter, die ihr Kind sucht und zuletzt ihr Herz anredet:

Durs cuers, durs cuers, durs, durs, fait ele . . .

Wir erinnern ferner an die Selbstanklage des Theophilus, die wir im Zusammenhang mit der Anapher bereits zitiert haben.

Die Personifikation (Prosopopoiia) definiert Faral im engeren Sinne: „En un sens plus restreint, elle consiste spécialement à faire parler soit des morts comme s'ils étaient vivants, soit des objets inanimés." Wir möchten auch hier ein uns bekanntes Beispiel für die leblosen Gegenstände anführen. Wir haben bei unserer Betrachtung über das Wunder die Erzählung „Du Juif qui prist en gaage l'ymage Nostre Dame" genauer besprochen. Auf Seite 90 haben wir zwei Beispiele einer solchen Personifikation: das eine Mal scheint es nur, als spräche die Büchse, aber die Worte, die sie zu sprechen scheint, sind deutlich genug, um von Gautier festgehalten zu werden; das andere Mal spricht das Christusbild wirklich. Über die Worte

[7]) Ms. 25 532 hat: Ainz nus deus doie, non plain pieuz.
[8]) Brinkmann, a. a. O., S. 51.

des Bildes ist nichts weiter zu sagen; ist es doch im Grunde Christus selbst, welcher hier spricht. Aber die Worte, die Gautier die Flasche scheinbar sprechen läßt, sind von so überzeugend kindlich-schlichter Naivität, daß wir selber versucht sind, die ganze Situation, wie sie uns von Gautier geschildert wird, wortwörtlich zu glauben. Die Worte der Flasche scheinen uns gleichsam aus der Sprache der Gegenstände geschöpft zu sein, und gerade sie geben der Szene einen eigentümlichen Reiz.

Ornatus difficilis.

Obwohl Gautier mit den rhetorischen Figuren in sehr kunstvoller Weise umzugehen weiß, und zwar so, daß ihm im rechten Augenblick immer die rechte Figur zu Gebote steht, ohne daß er sie zu suchen braucht — verfügt er dennoch über eine bildliche Kraft des Ausdrucks. Aber es ist die Bildlichkeit des Mannes aus dem Volke, des Landmannes, der ganz naturverbunden ist und Pflanzen, Tiere und Naturerscheinungen aus täglicher Beobachtung kennt und nun alle diese Dinge so in sein Begriffsleben einbezieht, daß er ohne sie ebensowenig auskommen kann wie der Philosoph ohne seine abstrakten Begriffe. Es sind nicht die Vergleiche eines Dichters, der visionär ganz unerwartet Bilder vor seinen Augen erblickt, der seherisch noch nie Geschautes aus den Tiefen des Kosmos hervorholt; Gautier spricht nicht vom „Klirren der Fahnen im Winde“ und nicht vom „Frühlingswind, der als schluchzender Schrei durch die Flöte gleitet“; Gautier vergleicht in dem schönsten und lieblichsten seiner Bilder ein weißes Tuch mit frischem Schnee auf einem Zweig.

Aber Gautier hat auch gar nicht nach anderen Bildern gesucht. Es lag ihm nicht daran, einen Vorgang durch einen Vergleich zu vertiefen oder in seinem symbolischen Gehalt im Bilde zu erfassen. Es lag ihm an der Veranschaulichung und Deutlichmachung, an der Konkretisierung und Unmittelbarmachung von Ideen, Gegenständen und Vorgängen. Er wollte auf das Volk wirken und von ihm verstanden werden: dazu bedurfte er der Bilder aus dem Gesichtskreis des Volkes, der Vergleiche, von denen diese Menschen das Gefühl haben mußten, daß sie aus ihrer Welt stammten. Es waren Bilder, die das Volk sofort begreifen sollte und die geeignet waren, in ihm weiter fortzuwirken. Auch waren es oft Bilder, die dem Volk bereits vertraut waren: teils aus seiner eigenen Tradition,

teils aus der Sprache der Kirche. Und oft freute es sich am Hören des Bekannten mehr als an dem Neuen.

So hat Gautier außer seinen eigenen volkhaften Bildern noch volkstümliche und im Volk lebendige Vergleiche zu seiner Verfügung, — und um die Herrlichkeit Marias zu preisen, schöpft er hauptsächlich aus der poetischen und geheiligten Sprache der Kirche. Dabei haben wir bei Gautier das sichere Gefühl, daß er all diese übernommenen Bilder wieder neu gesehen hat, und oft scheint es uns, als läsen wir manch schönen Vergleich zum allerersten Mal. Begriffe wie Sonne, Blume, Edelstein — als Bilder für Maria — schafft der Dichter Gautier neu; sie feiern bei ihm eine wahre Wiedergeburt. Und auf die kommt es uns in der Dichtung an. Sehr schön sagt Elizabeth Barrett-Browning:

> The poet hath the child's sigh in his breast,
> And sees all n e w. What oftenest he has viewed,
> He views with the first glory.

Wenn wir Gautiers Epitheta für Maria betrachten, müssen wir zugeben, daß sie auf dem Boden der Kirche und der Tradition ruhen. Aber die Lyrik aller Zeiten und Länder kreist immer wieder um dieselben Vorstellungen. Jeder dichtende Mensch vergleicht von sich aus das geliebte Wesen mit der Sonne oder mit einem Stern, mit einer Blume oder einem Edelstein. Diese Dinge brauchte kein Dichter vom anderen zu lernen: sie sind von Anfang an in ihm. Wenn Gautier für Maria keine anderen Epitheta erfindet, so geschieht es deshalb, weil es kaum noch viel andere gibt. Die der kirchlichen Tradition waren bereits die schönsten und dichterischesten. Warum sollte er da versuchen, „original" zu sein, wo es ihm doch viel mehr darauf ankommen mußte, das Schönste — vom absoluten Standpunkt aus — von Maria zu sagen.

Woran aber liegt es wohl, daß uns all diese Epitheta, so gebräuchlich sie sind und so oft wir sie auch gehört haben — aus dem Munde dieses Dichters so ursprünglich und frisch anmuten? Es ist letzten Endes vielleicht etwas Imponderables, worauf es hier ankommt. Es ist der Tonfall, in dem an sich bekannte Dinge aufeinander folgen und ausgesprochen werden. Ebenso wie jeder Bach und Fluß von fast immer gleicher chemischer Zusammensetzung gebildet wird und dennoch seine eigene Melodie hat, bedeuten die gleichen Worte im Munde verschiedener Menschen niemals ganz das Gleiche. Die große

Liebe zu Maria gibt Gautiers Stimme einen ewig vibrierenden und ganz einmaligen Klang. Wir glauben, daß es zu nichts führen würde, wenn wir hier einige Beispiele anführen würden, um die Richtigkeit unserer Behauptung zu stützen. Herausgerissen aus dem Zusammenhang würden wir sehr schöne Stellen aus den Mirakeln um ihre Wirkung bringen.

Nun kommen wir zu den eigentlichen Tropen. Die Metapher ist der wichtigste Tropus; wir möchten hier nur von ihr sprechen. Metaphern im eigentlichen Sinne verwendet Gautier selten; das entspräche nicht seinem Ideal der Fülle und des Wortreichtums. Sie besteht ja nur darin, daß man einen Begriff aus einer Sphäre in die andere hebt: so gebrauchen wir eine Metapher, wenn wir vom Pfeil der Sonne sprechen. Aber die auf der Metapher beruhenden Figuren — Allegorie und Gleichnis — bauen das in der Metapher enthaltene Bild aus. Gerber sagt: „Wenn der metaphorische Ausdruck weitere Glieder der Rede ergreift, so daß die aus dem fremden Gebiete übertragenen Bezeichnungen ganz an die Stelle der eigentlichen treten, und das Verständnis überhaupt nur aus der Anschauung des Gebietes gewonnen wird, in welchem die Metapher lebt, so hat man dies Allegorie genannt, begleitet dagegen die durch Ausführung einzelner Züge des Bildes entfaltete Metapher den eigentlichen Ausdruck in einer Nebenstellung, so hat man das Gleichnis.“[9])

„Da die Metapher ihren Sinn in einen einzigen Ausdruck zusammengedrängt, jene Analogie also, auf welcher ihre Verständlichkeit beruht, nicht wie beim Gleichnis, durch weitere Ausführung an der fremden Sphäre erläutert wird“,[10]) kann sie in ihrer eigentlichen Form nur wenig Raum bei Gautier de Coincy haben. Immerhin lassen sich auch bei Gautier einige Metaphern finden, die einen ganz persönlichen Klang haben:

La letre estoit si fremïant,
Si bien tornee et si rïant
Qu'il sembloit que Deus l'ëust faite
Et a ses beles mains portraite.
f° 64, r° a, V. 31 — (336, 135).

[9]) a. a. O., S. 92. Gerber führt da aus: „Der Satz: Mein Sohn, Du mußt lernen, Dich biegen, so lange Du noch jung bist, zeigt eine Metapher; wenn zum Sohn gesagt wird: Man muß die Bäume biegen, während sie noch jung sind, so hört er denselben Sinn in einer Allegorie; sage ich: Du mußt jetzt, in Deiner Jugend, gehorchen lernen, wie man die Bäume biegen kann, so lange sie jung sind — so mach ich ihm durch ein Gleichnis meinen Ausspruch anschaulich.“

[10]) Gerber, a. a. O., S. 85.

Chascun seur aus chevauche et point,
Chascun vers Dieu tornoi a pris.
f° 139, v° a, V. 20 — (412, 586).

Es ist die Form des Gleichnisses, jene Form, in der den Menschen Wahrheiten ganz besonders greifbar nahe gebracht werden, deren sich Gautier vor allem bedient. Genau wie Jesus in der Bergpredigt zahlreiche Gleichnisse gebraucht. um sowohl durch Anschaulichkeit als auch durch Klarheit die neuen Erkenntnisse und tiefsten Wahrheiten in die Seelen der Menschen zu pflanzen, muß auch Gautier da, wo er bildhaft wird, vor allem die Form des Gleichnisses wählen; wir halten es für richtig, hier einige Beispiele anzuführen:

1. Ou feu par est si esclairiee
Que nez et purs est toz ses cors,
Et tretot aussi com purs ors,
Quant il s'espure en la fournaise.
f° 179, r° a, V. 16 — (252, 594).

2. Li dïacres a tel pëor
Que toz ses cors fremie et tremble
Ausi com fait fuelle de tremble.
f° 44, v° a, V. 20 — (434, 244).

3. La boche aussi li va fumant
Com se c'estoit une fornaise.
f° 166, r° b, V. 18 — (157, 113).

4. Atant se metent a la fuie
Plus tost que venz ne chace pluie.
f° 88, v° a, V. 19 — (468, 325).

5. Totes ses plaies li essuie
D'une töaille assez plus blanche
Que n'est noef negee seur branche.
f° 82, v° a, V. 34 — (349, 104).

6. Bien le devroit chier comparer
Qui saint ne sainte comparer
Voudroit a la dame do ciel
Nient plus qu'au basme un poi de miel,
N'un poi de glace a une game.
f° 93, r° a, V. 31 — (111, 29).

7. Et de sa gueule hors jetoit
Tant de venim et tant d' escume
Qu'il resembloit pot qui escume.
f° 166, r° a, V. 26 — (156, 82).

8. Aussi sachiez qu'il sont pluseur
Qui tant sont fol et soterel
Qu'il resemblent le boterel;
Bone oudeurs les tue et afole.
Quant il öent la Dieu parole,
Qui söef ieut a l'ame et flaire,
A qui que soit dire et retraire,
Com[e] porcel lors se deruient
Et lors s'en vont et lors s'enfuient.
f° 187, v° a, V. 6 — (631, 26).

9. Ne plus que je porroie boire
La mer de Grece a un seul trait
N'ierent par moi dit ne retrait
Par home vivant ne par fame
Li miracle la haute Dame.
f° 214, v° b, V. 2 — (701, 594).

10. Sovent m'est vis, par Saint Romacle,
Que quant je suis en plain miracle,
Qu'en prison soie en une barge,
Mais quant sui hors, lors sui au large,
Lors pens et di quanque je vuel . . .
f° 185, v° b, V. 7 — (611, 227).

11. Car un bevrage leur fait boire
Qu'il destrempe de vaine gloire,
Don toz les enivre et enerbe.
Vaine gloire est si tres male erbe,
Si tres cuisanz, si tres amere,
Qu'il n'est si preudon nez de mere,
S'il en englout neis une goute,
Que la mort a l'ame n'en glote.
Vaine gloire est trop maus bevrages . . .
Humilité est si sainte herbe
Que Deus mëesmes la planta.
f° 16, v° b, V. 9 — (Theoph. V. 1813).

12. Loial amie en moi ëusses,
Se ne m'ëusses deguerpie;
La rose laisses por l'ortie
Et l'aiglentier por le sëuz.
Chaitis, tu ies si decëuz,
Que le fruit laisses por la fuelle,
La lampraie por la setuelle,
Por le venim et por le fiel
Lesses la ree et le doz miel.
f° 50, r° a, V. 1 — (357, 113).

13. Mais la doceur, la grant rosee
De la dame qui arousee
A tote rien par sa doceur,
Ou grant brasier et en l'ardeur
Arouse si la lasse fame
Qu'ele ne sent ne feu ne flame.
f° 178, r° b, V. 15 — (249, 473).

14. Et docement por nous te prïent
Qu'en l'amere mer de cest monde
Qui tant par est granz et parfonde
Et ou tant a de granz tormentes,
A perillier ne nos consentes.
Car nostre nef va si gaverant[11])
Que sovent plungons li auquant . . .[12])
Nostre nef est si esbarie
Por poi qu'ele n'afondre et noie.
La mer dou mont si fort ondoie,
Et les ondes si nos assaillent
Qu'en nostre nef tote jor saillent.
f° 70, r° b, V. 10 — (521, 190).

15. Et seur l'autel met ou il couche
Le cors son creator et lieve,
Si corte chandele et si brieve
Que ne porroit pas estre longue
Ne par aucent ne par ditongue,
Et s'est encor si chaitivete,
Si tres haingre, si tres megrete,
Que gresle est plus que pié de mosche.
f° 146, v° a, V. 11 — (570, 663).

[11]) Ms. 25 532 wacrant.
[12]) Ms. 25 532 plungent.

16. Theophilus est en mau point,
Vers Enfer droit son chevau point.
Ne si n'i a ne frain ne bride.
Grant merveille est, s'il n'a grant hide,
Car li Dëable li a totes
Son frain et ses resnes deroutes.
f° 9, r° b, V. 13 — (43, 621).

17. Quant la fame a mal d'enfant,
Ele a angoisse et doleur grant,
Mes maintenant qu'a enfanté
Ele a de joie tel plenté
De son enfant, quant a bien vient,
De ses douleurs ne li sovient.
Quant vos ames blanches et beles,
Totes virges, totes puceles,
De voz nez cors departiront,
Et devant Dieu chantant iront,
Adons avrez bien enfanté,
Lors arez joie a tel planté
Es joieus cieus lassus amont,
De quanqu'arez sofert ou mont
Ne vos sera ne tant ne quant.
f° 134, v° a, V. 1 — (728, 963).

18. Il m'est avis qu'il fet folie
Qui por la terre lait le ciel,
Qui prent venim et lait le miel.
Il m'est avis qu'il fait sotie
Qui lait la rose por l'ortie.
f° 190, v° b, V. *22* — (641, 487).

Leider gestattet es nicht der Raum, bei jedem einzelnen Vergleich länger zu verweilen. Wir haben ganz verschiedene Beispiele angeführt, teils um Gautiers Beweglichkeit von neuem darzutun, teils um zu zeigen, welche Art von Bildlichkeit ihm am entsprechendsten ist. Nur für ein „Stilmittel", das ihm ganz gemäß ist, findet der Dichter so viele Formen und Farben. Neben den Vergleichen mit „wie" und „mehr als" andere, in denen dieses „wie" nicht ausgesprochen, vielleicht auch nicht mehr gedacht wird: das Bild wird mit der ersten Vorstellung gleichgesetzt, nicht nur verglichen — trotzdem bleibt es ein Gleichnis und wird als solches empfunden. Neben sehr dichterischen wie 5, ganz volkstümlich anschauliche wie 7. Neben

sehr schönen Bildern aus der Natur wie 2, 4, 5 — Begriffe aus der Grammatik wie in 15 — aus der Küche oder Apotheke wie in 11, 7, auch 3. Neben ganz kurzen andeutenden Gleichnissen lang ausgesponnene wie das vom Meer in 14, oder das über die Kröte: 8. Überhaupt muß es jedem Leser Gautiers auffallen, wie viele seiner Bilder aus der Tierwelt kommen; der Raum fehlt, sie alle aufzuzählen, auch besagen oft solche Aufzählungen weniger als die Auswahl weniger typischer Beispiele. Sehr schön ist der Vergleich mit dem Pferde: 16. Den 17. Vergleich kennen wir aus dem Johannes-Evangelium. Es ist kein Zufall, daß Gautier gerade dieses Bild, das uns in der übrigen altfranzösischen Literatur kaum begegnet, wieder aufnimmt; war es doch aus seinem liebsten Vorstellungskreis geschöpft! Und weil dies Bild so recht nach seinem Herzen war, schenkt er ihm auch persönliche Farbe. So sehr der erste Teil des Gleichnisses eine fast wörtliche Übersetzung von Joh. 16, 21 ist — so sehr ist doch der zweite Teil echtester Gautier de Coincy. Während im Johannes-Evangelium das Bild zwar aufgerollt, aber dann doch gleich wieder beiseite gestellt wird, indem nur die tristitia als einziger expliciter Vergleichspunkt übrig bleibt, — verweilt unser Dichter auch im folgenden bei demselben Bild und führt es aus: die Seelen werden den Kindern und somit die Körper den Müttern gleichgesetzt. Das Bild wird ausgemalt mit Worten wie: „ames blanches et netes, totes virges, totes puceles“ — und „devant Dieu chantant iront.“ Man fühlt das liebevolle Verweilen bei einem Bild, das seiner Vorstellungsweise bis ins letzte entsprach.

Wir finden bei Gautier kein Beispiel einer Allegorie in dem vorhin beschriebenen Sinne. Das ist einfach zu erklären: die Allegorie setzt eine Denkfähigkeit voraus, der Hörer und Leser ist gezwungen, einen Denkakt auszuüben, durch den ihm die Bedeutung der Allegorie klar werden soll. Bei dem Gleichnis wird die Bedeutung mit mehr oder weniger großer Deutlichkeit immer ausgesprochen, der Hörer braucht nicht selbst zu denken. Da nun Gautier für das Volk sprach und auf das Volk wirken wollte, ist es sehr verständlich, daß er das Gleichnis der Allegorie vorzog. Auch liebt Gautier die Deutlichkeit über alles und sagt lieber etwas zu eindeutig als daß er einen im Zweifel ließe.

Aus allem, was wir in diesem Kapitel gesagt haben, scheint uns deutlich hervorzugehen, daß die von Gautier angewandten Stilmittel den vollkommen adäquaten Ausdruck seiner Persön-

lichkeit bilden. Bei einem so ursprünglichen und volkstümlichen Dichter ist dies ja auch nur eine Selbstverständlichkeit; immerhin erschien es uns fruchtbar, das im einzelnen zu zeigen.

Allgemeines.

Aber nicht alles, was Gautiers Stil charakterisiert, läßt sich in den engen Rahmen des ornatus facilis und difficilis einspannen. Zwar sehen wir seinen Hang zum Volkstümlichen aus seiner Liebe zu den verschiedensten rhetorischen Figuren und aus manchem seiner Bilder; seine Natur- und Erdverbundenheit aus vielen Vergleichen aus der Tier- und Pflanzenwelt; seine rührende Koketterie und ein klein wenig Liebe zu sich selbst, dem Dichter Gautier, aus den zahlreichen Wortspielen am Ende seiner Legenden; aber auch seinen Sinn für Klangwirkungen, seine spielerische Neigung, seinen dichterischen Sinn.

Aber die Zärtlichkeit und Empfindsamkeit, die sein ganzes Mirakelbuch durchzieht, fand hier keinen Raum. Und doch spüren wir immer wieder, durch seinen Stil hindurch, welches Herz hinter diesen Worten sich verbirgt. Alles, was Gautiers Stil an Innerlichkeit und tiefster Bewegtheit besitzt, ist vielleicht doch im Laufe unserer Arbeit deutlich geworden; wir haben versucht, mit diesem oder jenem Wort darauf hinzuweisen; aber hier an dieser Stelle muß es noch einmal ausdrücklich stehen, daß Gautier de Coincy und sein Stil eine absolute Einheit bilden, daß sein inniges Verhältnis zu Maria nicht nur aus der Gestalt, die er ihr gibt, sondern ebensosehr aus Worten wie die bereits bekannten:

La mere Dieu d'une töaille
Qui blanche est plus que fleur de lis,
La grant süeur d'entor son vis
A ses blanches mains li essuie,

deutlich wird. Die ganze Zärtlichkeit seines Herzens wird aus diesen für ihn so charakteristischen Versen offenbar. Mit welch liebenden Augen ist das Tuch, das ihre weißen Hände halten, gesehen! Das mütterliche Abtrocknen des Schweißes wird durch die Worte Gautiers zur heiligsten Handlung. Wie glatt und sanft die Verse ineinander gehen! — Aber letzten Endes ist nicht in Worte zu fassen, was das Geheimnis eines solchen Stils ist. Jeder, der Gautier de Coincy gelesen hat, wird sein vibrierendes und von süßester „tendresse" erfülltes Herz hinter seinen Worten gespürt haben.

Auf ein Letztes müssen wir jetzt noch aufmerksam machen, auf einen Punkt, den wir in unserer Arbeit nur wenig berücksichtigen konnten, weil sie ja nicht dem Satiriker Gautier galt. Immerhin würde dieses Kapitel unvollständig sein, wollten wir nicht — sei es auch nur kurz — noch einige Worte über Gautiers Humor sagen. Er ist es, der ihm über die schwierigsten Augenblicke hinweghilft; da wo ein anderer jammert und wütet und nichts als Ausdrücke der Verachtung und des Hasses findet, hat Gautier irgendeinen geistreichen, witzigen Einfall, der auf das Volk einen viel stärkeren Eindruck macht als bloße Zurechtweisung. Wir erinnern uns der köstlichen Stelle:[13])

Et s'il avoit XXX muis d'oile,
N'en seroit ja plaine sa lampe;
Ne sai se la soriz i rampe,
Ne se li raz par nuit la vuide.
Car je la voi molt sovent wide.

Oder:[14]) Et seur l'autel met ou il couche
Le cors son creator et lieve,
Si corte chandele et si brieve
Que ne porroit pas estre longue
Ne par aucent ne par ditongue ...

Es ist im Grunde dieselbe feine Ironie, die noch heute jedem Franzosen, dem Gebildeten, wie dem Mann aus dem Volke, eignet. Besonders scharf wird diese Ironie, wenn es sich darum handelt, feindliche Personen, sei es Satan oder beispielsweise einen Kaiser Julian, sprechen zu lassen. Mit folgenden Worten redet der Kaiser den hl. Basilius an:

„Basile, bien voi a ton estre
Granz filosofes cuides estre,
Mais assez sui, foi que doi toi,
Plus grant filosofes de toi
Et plus sages et plus soutis.
Ce sache Dieus, li doz, li pieus."
f° 136, r° a.

Und später heißt es:

„Et sachiez bien, de verité,
Que Cesaire, ta grant cité,
Que converti as maugré moi
A ta crëance et a ta foi,

[13]) In uns. Text S. 63.
[14]) In uns. Text S. 136.

Au repairier essorberai
Et arer tote la ferai.
Puis que le pueple m'as emblé,
J'aim assez mieuz que soit en blé
Ou que port chardons ou espines
Qu'ele portast les genz frarines
Qui crestïen sont apelé;
Ne pris leur loi un uef pelé.
Bien sai, bien sai, je n'en dot mie,
Que la Cité as convertie
A la crëance qu'ai laissiee,
Et s'as l'image depeciee
Qu'en la Cité drecïe avoie;
Et l'image Dame Maroie
Qui mere fu a ton seigneur
Plus riche et plus bele et greigneur
Fait as fere ceste ne fu.
Quant revendrai, enz en un fu
Ardoir et bruire la ferai
Et son moutier trebucherai
Et jeterai tot en un mont,
Car plus le hé que rien ou mont."

f° 136, v° a.

Das wäre auch garnicht ironisch, wenn der Kaiser recht behielte, aber Gautier kennt den glücklichen Ausgang und empfindet geheime Freude, dem Kaiser recht lasterhafte Worte in den Mund zu legen, die dann eine gerechte Strafe zur Folge haben müssen. Es ist die Ironie des Dichters, mit der er einen Teil seiner Gestalten Worte aussprechen läßt, die er selber verachtet und belächelt, weil er über ihnen steht.

So sehen wir, daß Gautier, so tief er in seiner Zeit wurzelt, dennoch Züge trägt, die seit Jahrhunderten seinem Volke eigen sind: den Sinn für wahre „tendresse" und für feine Ironie.

Schlußwort.

Zusammenfassung.

Wir stehen am Ende unserer Arbeit und möchten ihre Ergebnisse noch einmal zusammenfassen.

Gautier de Coincy hat in seinen Marienlegenden der Mutter Gottes die Gestalt gegeben, in der sie im Volk lebte. Mit einem tiefen Verständnis für die Seele des Volkes begabt und in ihr gleichsam eine „âme-soeur" erkennend (Standes- oder Geistesverwandtschaft, das blieb uns gleichgültig), hat er sie mit den Zügen beschenkt, die der Sehnsucht und dem Ideal des Volkes am meisten und tiefsten entsprachen. In jeder seiner Wundergeschichten tritt sie als die lächelnde, gütige, immerhelfende Mutter auf, der der Mensch die Liebe seines ganzen Herzens entgegenbringt. Sie enttäuscht ihn niemals. Sie ist ihm ewig die dulcis mater Maria. Unheilbare Krankheiten und Wunden heilt sie, unbesiegbare Feinde besiegt sie, die dem Tode Verschriebenen läßt sie nicht sterben, verlorene Kinder gibt sie den Müttern wieder, die Seelen entreißt sie den Teufeln und übergibt sie den Engeln, die Frommen beschenkt sie mit süßem Lohn: mit Blumen und Kerzen und mit ihrer beglückenden, seligmachenden Gegenwart. Sie hat Macht über Feuer und Wasser, Leben und Tod, Himmel und Hölle, Gott und die Menschen. Sie hat im Bereich des Unerwarteten, Überirdischen, Wunderbaren ebensoviel Macht wie die Mutter im Bereich des Möglichen, Irdischen, Erreichbaren. Wie das Kind von der irdischen Mutter alles erwartet, ja, verlangt, was nur menschliche Kraft vermag, so erwartet und verlangt der Gläubige von der himmlischen Mutter alles, was göttliche Kraft vermag.

Wir sahen, daß Gautier alle Nuancen des Mutter-Kind-Verhältnisses kennt, nicht nur vom Kind, sondern auch von der Mutter aus. Wir sahen Maria Theophilus schelten und ihm wieder gnädig verzeihen, wir sahen sie Buesnart hart strafen und ihn wieder wunderbar heilen, wir sahen sie mit der Milch ihrer Brust Kranke gesund machen, ihren Kindern das Bett bereiten, sie vor dem Bösen bewahren. Wir sahen sie beraten und verteidigen, wir empfanden sie als die immerverstehende und alles vergessende. Wir sahen, wie sie die zartesten und

innigsten Empfindungen in den Menschen wachruft, wie sie immer Ganzes von ihnen fordert und sich niemals auf Halbheiten einläßt, wie sie die Menschen eine Liebe lehrt, die reiner, größer, absoluter und beglückender ist als alle anderen. Aber auch um ihrer selbst willen und weil Maria eine echte Mutter ist, fordert sie alle Liebe und alle Ergebenheit von ihren Kindern. Denn sie ist ja auch selbst vollkommen und ausschließlich für sie da. Und wie die Mutter die Menschen, die nun einmal ihre Kinder sind, nicht verstoßen kann, was sie auch immer tun mögen — so verstößt auch Maria die Menschen, die sie nun einmal zu ihren Kindern gemacht hat, nicht. Das tragende und heilige Ereignis ihres Daseins wirkt ewig in ihr fort: niemals kann sich Maria von dieser Mutterschaft und somit auch von der Mutterschaft über die ganze Menschheit lösen.

Das alles läßt uns Gautier de Coincy sehen und miterleben. Die ganze Psyche einer Gestalt, wie sie die Maria des Volkes war, wird uns — auch wenn wir sonst nichts über sie wüßten — durch seine Wundergeschichten offenbar. Seit wir seine Mirakel kennen, wird sie immer unvergeßlich, eine lebendig gewordene Vierge dorée, vor unseren Augen stehen. Man spricht oft von der literarischen Gestaltung eines Typus oder eines Individuums — hat denn Gautier de Coincy in seiner Maria nicht eine der wunderbarsten Gestalten der Weltliteratur geschaffen?

Wir haben in unserer Arbeit zu dem Problem des Verhältnisses von Minnesang und Mariendichtung Stellung nehmen müssen und sind zu dem Resultat gekommen, daß jede dieser Dichtungsarten der literarische Ausdruck einer bestimmten Gesellschaftsschicht ist, und daß Minnesang und Mariendichtung inhaltlich und wesensmäßig unbeeinflußt voneinander sind, während sich formale Einflüsse von der einen Dichtung auf die andere wohl erkennen lassen.

Wir sprachen über Gautiers Stellung zum saeculum und zum ordo naturae. Wir sahen, welch tiefes Verständnis er für die Nöte und Ängste dieser Welt besitzt und wir müssen zugeben, daß er niemals eine solche Maria hätte schaffen können, wenn er von der Bangigkeit und Schwere des Lebens überhaupt nichts gewußt hätte. Freilich schaut er die l ä c h e l n d e Maria an, nicht die mater dolorosa, denn der letzte Ernst gehört nicht dieser Welt.[1]) Er hat ein überaus empfindsames und

[1]) Vgl. oben S. 48.

erregbares Gemüt besessen und die Schmerzen anderer, gleich als wären es seine eigenen, erlebt. Und dieses Mit-Empfinden, dieses Sich-Einfühlen in andere, macht ihn erst zum Dichter.

Wir haben gesehen, wie Gautier de Coincys Stil der adäquate Ausdruck seiner Persönlichkeit und seiner Liebe zu Maria war. Wir sahen das Überschäumende seines Wesens aus den mannigfaltigsten rhetorischen Figuren hervorbrechen; wir sahen die Zartheit seiner Seele an manchen dichterischen Bildern und Vergleichen; wir sahen seinen starken Sinn für das Plastische und Farbige an manchem volkstümlichen Bild; wir sprachen von der Zärtlichkeit für Maria, die sich hinter all seinen Worten verbirgt und von der feinen Ironie, die ihm eigen ist; wir sahen die Erregbarkeit seines Herzens an der Überstürzung seiner Worte und dem atemlosen Tempo, in dem sie aufeinander folgen; wir fühlten, wie alle seine Zuhörer und Leser von der Liebe zu Maria überwältigt werden mußten, weil ein von Liebe überwältigtes Herz mit allen ihm zu Gebote stehenden Tönen zu ihnen sprach.

Anhang.

f° 67, v° b. **De ychonia beate Marie que se iaculo obiecit.**

En escrit truis que pres d'Orliens
Un chastel a ou molt de biens
Fist une foiz la mere au roi
Qui tost abaisse grant desroi.
Cist chasteau[s] a non Aversnon
Ou Avenon ou Avernon.
En ce chastel ot bone gent.
Un nouveau mostier bel et gent
Firent en l'eneur Nostre Dame;
N'out ou chastel home ne fame
Qui n'i aidast a son pöoir.
Seur l'autel firent assöoir
Une image fresche et novele
De Nostre Dame molt tres bele.
Cele image molt henoroient
Tuit cil dou chastel et servoient
De luminaire hautement.
Mais dëable qui durement
Estoit dolenz de cest afaire,
Por les heneurs que vöoit faire
La mere Deu et tempre et tart,
De convoitise qui tot art,
Le prince de la terre esprist
Tant que granz genz et granz oz prist.
Si vint cele vile assöoir
Com cil qui iert de grant pöoir.
Prendre et tüer voloit la gent
Por guäagnier l'or et l'argent.
Einssi voloit tot leur avoir
Par force et par haussage avoir.
Et por ce fist tele assemblee
En larrecin et en emblee.
Quant cil dedenz bruire les öent,
De leur chastel les portes clöent,
Au mieuz qu'il püent se deffendent.
Mais quant il voient et entendent

Que ne porront vers aus durer
Ne leur granz assauz endurer,
A l'Eglise s'en vont corant,
La mere Deu tot en plorant
Deprïent tuit qu'il les consaut[1]),
Et puis la portent a l'assaut.

Deseur la porte l'ont portee.
Qui lors öist la grant crïee
Dur cuer ëust s'il ne plorast.
N'i ot celui ne l'äorast,
N'i a celui plorant ne die:
„Doce Dame, Sainte Marie,
En toi est tote noz fïance;
Sëurté nule n'esperance
N'avons n'en nos n'en notre force;
De nos aidier, Dame, t'efforce.
Car cil defors sont fier et fort;
N'avons äide ne confort
S'en toi non, bele, doce Dame."
Cil que dëable de sa flame
Avoit espris et embrasez
Ne priserent deus pois frasez
Ne Nostre Dame ne s'image,
Ainz les assaillent par tel rage
Que mauballi et domagié,
Desconfit et descoragié
Sont cil dedenz en pou de terme.
Lors ront jetee mainte lerme
Et maint haut cri et maint haut brait,
Car bien cuident tot entresait
Qu'erramment soient desconfit.
N'i a celui qui mais s'afit
En force n'en secors qu'il aient.
Pres de l'image tuit se traient,
Si se tapissent tuit entor,
Si font de lui deffense et tor.

Un archier ot pres de l'image
Qui grant derroi et grant damage
Faisoit sovent a çaus defors.
Sovent por guarantir son cors
Derrier l'image se metoit

[1]) Andere Manuskripte haben: que les consaut; qui l. c.

Et toz les siens esberuçoit.
Defors out un arbalestier
Molt bien armé seur un destrier;
Une arbaleste en sa main porte.
Celui qu'il voit deseur la porte
Par grant orguel en haut escrie:
„Molt est, fait il, corte ta vie,
Se tu la porte ne nos uevres.
Cele image don tu te cuevres,
Encore soit ele grant et large,
Ne te vaudra une viez sarge;
Li mëisme ferrai je si,
Se tu faiz plus escu de li,
Que parmi li et maugré sien,
T'esböolerai come un chien!"
„Bien i porroies set anz traire,
Quant me feraies nul contraire,"
Fait cil qui est derrier l'image.
„Car je me rent et faz homage
A ma Dame Sainte Marie.
Ele set tant de l'escremie
Que de toz cous m'escremira
Et partot me guarantira.
N'est teus escuz ne tele targe,
Car nule foiz onques ne targe
A çaus aidier qui s'i afïent
Et qui l'apelent et deprïent."
Mautalentis et espris d'ire
Li recommence cil a dire
Une ramposne molt amere:
„Se Deus et sa vielle de mere
Seur sainz", fait il, „juré l'avoient,
Guarantir pas ne te porroient
Que je ne t'ocie orendroit."
Un quarrel enquoche lors droit
Et si le trait par tel äir,
Mort l'ëust fait tot plat chäir,
Se Deus et l'image ne fust.
Ja soit ce qu'ele fust de fust,
Par la volenté Nostre Dame,
Aussi com se fust une fame,
Vers le quarrel qui si destent,
Isnelement son genou tent.

En son genou le dart reçut,
Encor i est, puis ne s'en mut.
La letre dit, bien le sachiez,
Ainc puis n'en pot estre sachiez.
La mere Deu ne voloit mie
Que cil perdist encor la vie
Qui commandez s'estoit a li.
Tüer le vout, mais il failli.
Ce miracle virent diz mile.
Molt durement cil de la vile
Por ce miracle s'esvertüent,
Molt en ocïent, molt en tüent.

Cil qui estoit derrier l'image
Joie et duel ot en son corage,
Joie ot de ce qu'il fu guariz,
Mais de l'archier fu molt mariz
Qui Nostre Dame avoit ferue;
De lui vengier molt s'esvertue.
Si l'a feru d'une sajete,
Gueule bäee mort le jete.
Tuit cil de la vile ensement
Se resvertüent durement.
Car bien sevent, n'en dotent mie,
Que l'image est en leur äie.
S'en sont si fier et si engrès
Que des murs esrachent les gres
Et les granz pierres qu'il leur rüent;
S'en ocïent assez et tüent.
Cil de defors bien s'aperçoivent
Que trop s'engignent et deçoivent,
Quant il prise a cele ont guerre
Qui Dame est do ciel et de terre.
Bien s'aperçoivent, sanz dotance,
Que cil dedenz n'ont pas puissance
Par coi deffendre se pëussent
S'en leur äide ne l'ëussent.
Par son genoil bien leur ensegne
Que dou chastel porte l'ensengne
Et qu'il ne püent avoir garde
Puisqu'il l'ont mise en l' avant-garde.
Desarmé sont sanz demoree;
S'ont l'image tuit äoree,

De ce qu'ont fait molt se repentent,
Encontre terre tuit s'adentent.[2])
Merci crïent de leur meffait
Et de l'outrage qu'il ont fait.
Li sires monte seur la porte,
En plorant l'image en reporte,
Et chascuns i fait sa portee,
Tant qu'ou mostier l'ont reportee.
Mais le quarrel n'en porent traire
Por chose qu'il sëussent faire;
Assez d'eneur le jor li firent
Et granz offrendes i offrirent.
Et li princes li fist grant don
Et si li mist en abandon
S'ame et son cors qu'il en sa vie
Force nule ne sorsaillie
Seur le chastel mais ne feroit
Et qu'envers lui se mefferoit
Qui nule force i voudroit faire.
La mere Deu, la debonaire,
En tel guise et en tel maniere
De l'averse gent pautoniere
Sa vile et ses genz delivra.
Hé! Deus, com cil le cuer ivr' a
Qui ne la sert et tempre et tart!
Car de sajete ne de dart
Que li dëable sache traire,
Ne puet cil avoir nul contraire
Qui se muce desoz ses eles;
Car eles sont si forz et teles,
Percier nes puet li anemis.
Qui desoz s'est muciez et mis
Ne puet avoir nule pëeur,
Ainz est assez plus assëur
Que n'est chasteaus fermez seur mote.
Bien est cil soz et cele sote
Qui la ne se repont et muce,
Car dëable ne s'aversuce
La ne li puet nul anui faire,
Tant i sache lancier ne traire.
Doter nou puet ne qu'un contrait

[2]) Ms. 25532: s'estendent.

Qui pres de lui se muce et trait.
Muciez est soz riche tapiz
Cil qui pres de lui est tapiz.[3])
D'enconbrier est bien descombrez
Qui pres de lui est äombrez.
Boen ombre a cil qui s'y äombre,
Car tant i a äombrant ombre
Qu'anemis ne puet encombrer
Nului qui s'i vuelle äombrer.
De toz encombriers se descombrent
Cil et cele qui s'i äombrent.
Sachiez qu'entor lui sain ombre a[4])
Quant Deus en son sain s'äombra.

[3]) Andere Ms. s'est tapis, se tapit.
[4]) Andere Ms. saint ombre a.

Lebenslauf.

Ich, Elida Maria Szarota, bin geboren am 22. Nov. 1904 in Paris, als Tochter des Ministers a. D. Dr. phil. Marceli Szarota und der Schriftstellerin Eleonore, geb. Kalkowska; ich bin evangelischer Konfession und polnischer Staatsangehörigkeit. Mein Abitur legte ich 1924 als Externe am Gymnasium von Bensheim (Hessen) ab. Ich studierte mit Unterbrechung 1924/25 und 1928—1933 in Paris, Genf, Berlin und Frankfurt a. M. romanische und lateinische Philologie. Gehört habe ich u. a. Vorlesungen und Übungen der Herren Privatdozenten und Professoren: Altheim, Bally, Brunot, Chamard, Gamillscheg, Hatzfeld, Lommatzsch, Muret, Otto, Spranger, Thibaudet, Tillich und Wechssler. Allen meinen Lehrern spreche ich meinen Dank aus, insbesondere Herrn Prof. Dr. E. Lommatzsch, dem ich für die Anregung zu dieser Arbeit und für ihre dauernde Förderung aufs tiefste verpflichtet bin. Ich möchte an dieser Stelle nicht versäumen, mit Dankbarkeit auch den Namen des kürzlich verstorbenen Prof. Dr. Andreas C. Ott zu erwähnen, der mich in die schwierige Lektüre der Manuskripte in Paris einführte.